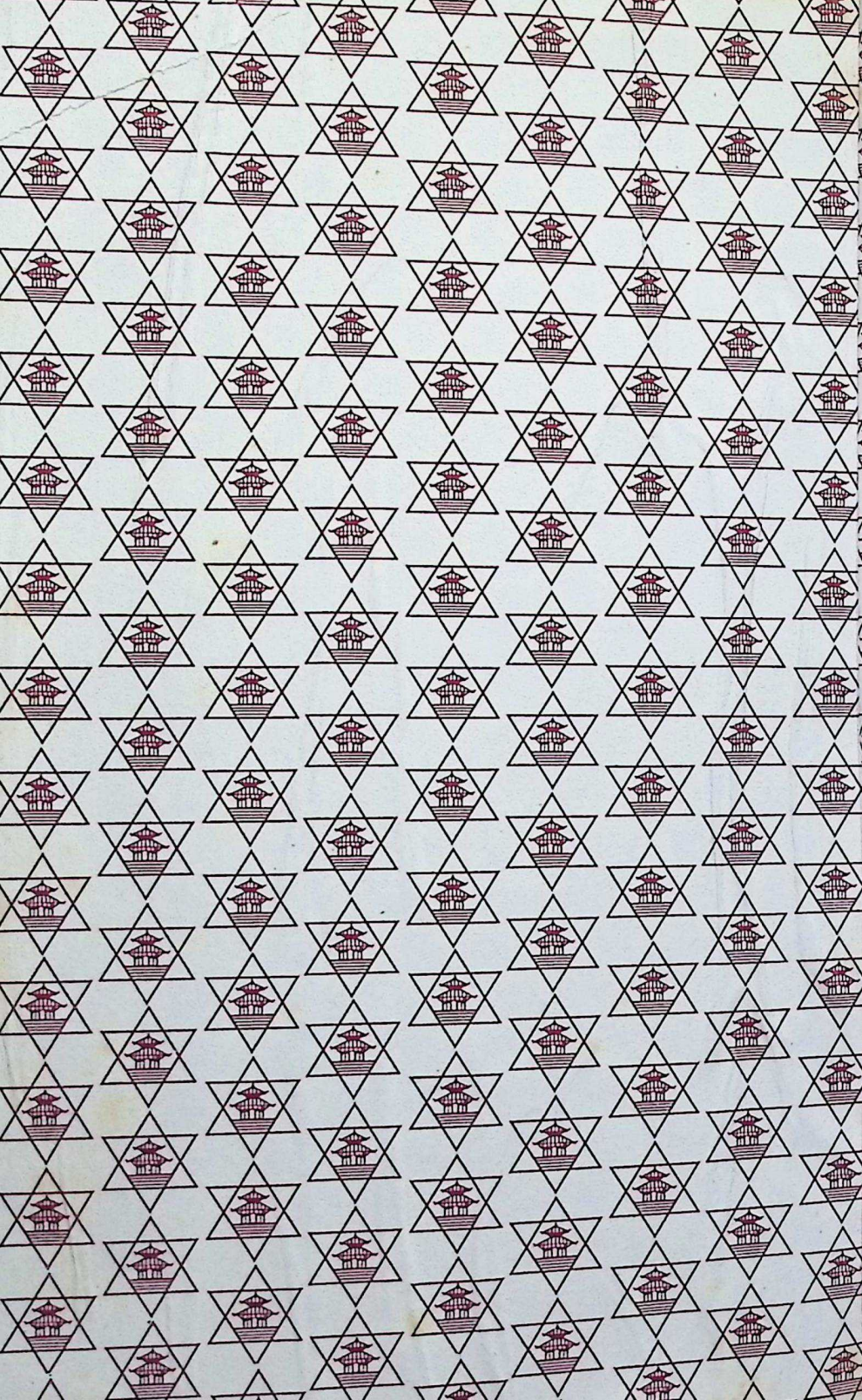


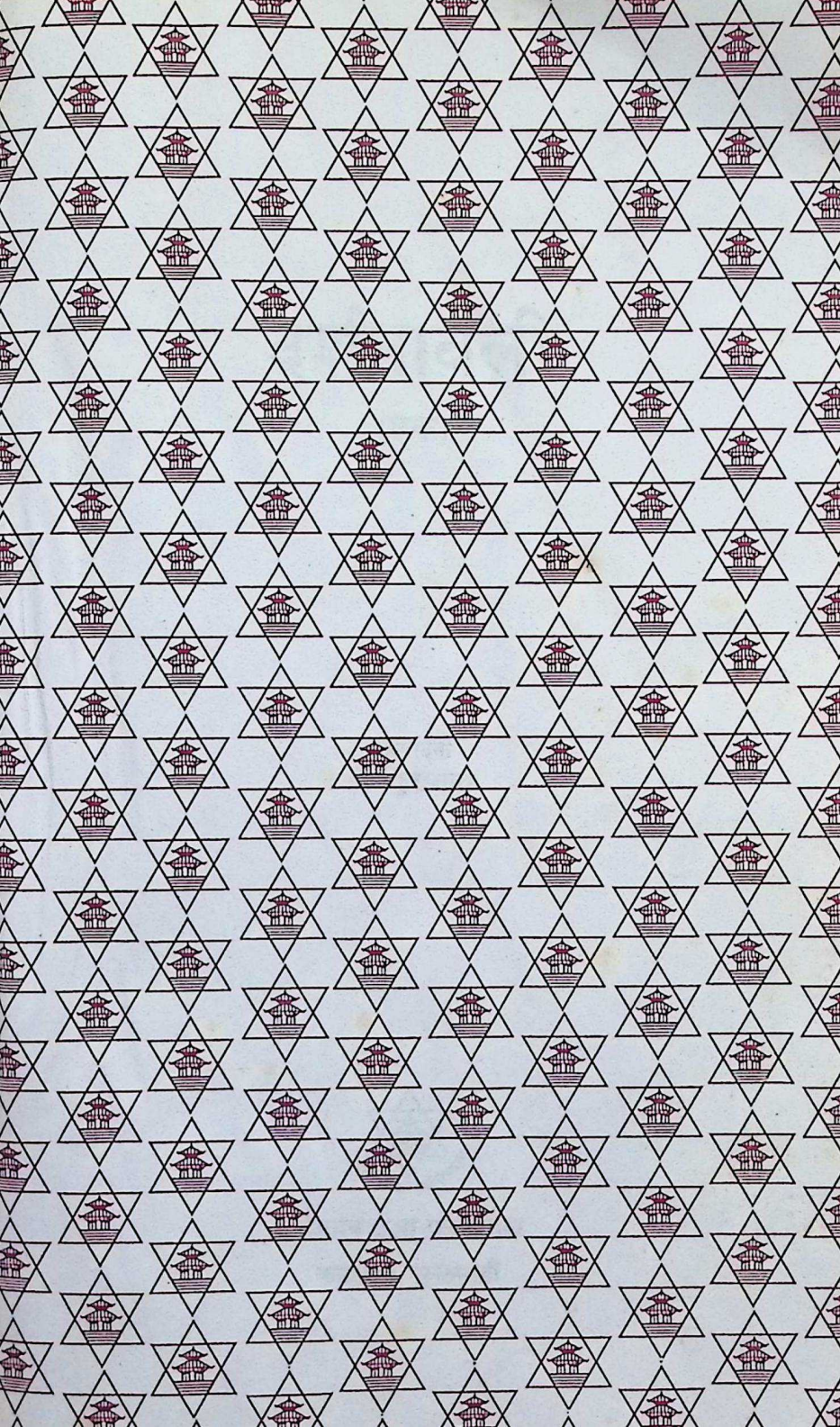
२८९१-

दर्शनावली

सम्पादक
विष्णु प्रभात

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान





विज्ञानोद्भव

(कृष्ण)

विज्ञानोद्भव
विज्ञानोद्भव

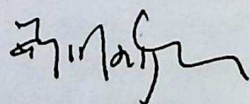
दर्शनावली (एक)

सम्पादक	: विष्णु प्रभात
संस्करण	: प्रथम, २०६८
प्रकाशक	: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
आवरण/सज्जा	: वसन्तराज अज्ञात
मुद्रण	: प्रज्ञा छापाखाना, कमलादी, काठमाडौं
मूल्य	: रु. ३७५/-
ISBN	: 978-9937-8491-9-7

कुलपतिको मन्तव्य

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान नेपालको साँस्कृतिक, भाषिक र धार्मिक विविधतालाई ध्यानमा राखी समग्र वाङ्मयको संरक्षण र सम्बर्धन गर्नाका निम्ति सङ्गठित संस्था हो। नेपालका दर्शन, संस्कृति, भाषा, साहित्य, सङ्गीत, कला, नाट्य, सामाजिक शास्त्र आदिको अध्ययन-अनुसन्धान गराई तिनको प्राज्ञिक परम्परालाई सबल बनाउन २०१४ साल असार ९ गते नेपाल एकेडेमी (पछि रोयल नेपाल एकेडेमी र नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान)को स्थापना भएको थियो। २०६२/०६३ सालको संयुक्त जनआन्दोलनको सफलताबाट नेपालमा सङ्घीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्रको स्थापना भयो र नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान नेपालका सबै जातिको भाषा, साहित्य, संस्कृति, दर्शन र सामाजिकशास्त्रजस्ता वाङ्मयसँग सम्बन्धित प्रज्ञाको केन्द्र बन्यो। नेपाली वाङ्मयका यी प्रत्येक विषय र यिनका विभिन्न विधामा अध्ययन-अनुसन्धान गराई प्रकाशनमा ल्याउनु, पुराना ज्ञानको संशोधन र विस्तारका साथै नयाँ ज्ञानको स्थापना गर्नु र नेपालका लोपोन्मुख जातिका भाषा, लिपि, संस्कृति, श्रुतिपरम्परा, जीवनपद्धति र साहित्यको खोजी गरी तिनलाई जोगाउनु पनि यस प्रतिष्ठानको प्रमुख दायित्व हो। एक्काइसौँ शताब्दीको विश्वस्तरीय द्रुतवेगी ज्ञानप्रवाहबाट नेपाली प्राज्ञिक जगत्लाई र नेपालका नवीन प्राज्ञिक उपलब्धिबाट विश्वसमुदायलाई लाभान्वित तुल्याउने तर्फ पनि यो प्रतिष्ठान सजग छ। वास्तवमा नेपालका सम्पूर्ण क्षेत्रको प्राज्ञिक उन्नयन र सृजनात्मक समृद्धिका निम्ति अग्रणी भूमिका खेल्दै राजधानी बाहिर पनि अनुकूल वातावरणको सिर्जना गरिदिनु यस प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको दायित्व र कर्मक्षेत्र पनि हो।

नेपालभित्र तथा नेपाल बाहिरको सिङ्गो नेपाली प्राज्ञिक जगत्का सबै विद्वान्-विदुषी, स्रष्टा-द्रष्टा तथा प्रज्ञाकर्मीहरूको सद्भाव सहयोग, गोष्ठी, विचार-मन्थनमा सहकार्य र प्राज्ञिक वैचारिक आदान-प्रदानबाट नै नेपाली प्रज्ञा-जगत् विश्वको ज्ञानलहरीसँग होस्तेमा हँसे गर्दै नेपालका ज्ञान-परम्पराको समुन्नयन गर्न र राष्ट्रिय गौरवको श्रीवृद्धि गर्ने कार्यमा समयोचित योगदान दिन नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान सफल हुनेछ भन्ने दृढ विश्वास लिएको छु।



बैरागी काइँला
कुलपति

प्रकाशकीय

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानअन्तर्गत पहिलोपल्ट छुट्टै दर्शन विभागको गठन भएपछि दर्शनशास्त्रका विविध पक्षको अध्ययन, अनुसन्धानमा संस्थागत प्रयत्न व्यवस्थित रूपमा हुँदै आएको छ । स्थापनाको छोटो अवधिमा नै प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको दर्शन विभागले केही उल्लेखनीय कार्य गरी विभाग स्थापनाको सार्थकता प्रमाणित गरेको छ । विभागका यिनै उल्लेखनीय कामहरूमा नेपाली जीवनपद्धति, धर्म र संस्कृतिसँग सम्बन्धित विभिन्न विषयमा गोष्ठी एवं अन्तर्क्रियात्मक छलफल गर्ने, विभिन्न विद्वान्लाई विषयगत रूपमा अनुसन्धानात्मक लेख लेख्न लगाई प्रकाशित गर्ने, मानक दर्शनकोश तयार गर्ने कामको थालनी, नेपाली जीवनपद्धतिसँग गाँसिएका विभिन्न दार्शनिक पक्षमा विशेषज्ञलाई विद्वत्त्वृत्ति प्रदान गरी तत् विषयमा अध्ययन अनुसन्धान गर्न लाउने आदि पर्दछन् । विभागले दर्शन विषयसँग विज्ञता राख्ने नेपाली लेखकहरूबाट दर्शनशास्त्रका सैद्धान्तिक एवं व्यावहारिक विषयमा लेख लेखाएर दर्शनावली नामको लेखसङ्ग्रह प्रति वर्ष खण्ड खण्ड गरेर प्रकाशन गर्ने योजना राखेको छ । त्यही योजना अनुरूप दर्शनावलीको पहिलो सङ्ग्रह यस रूपमा सार्वजनिक भएको छ ।

प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले आफ्ना विभाग अन्तर्गत अध्ययन गराएका अनुसन्धान प्रतिवेदन ग्रन्थ, लेख एवं कार्यपत्रहरूलाई क्रमशः प्रकाशन गर्दै लैजाने नीति लिएको छ । सोही नीतिअनुसार विभिन्न विभागबाट तयार पारी प्रकाशनका लागि बुझाएका सामग्री क्रमशः प्रकाशित गरिँदै पनि छ । दर्शन विभागबाट तयार पारिएको प्रस्तुत दर्शनावली नामको लेख सङ्ग्रह पनि त्यही क्रममा पाठकसमक्ष सार्वजनिक गरिएको छ । दर्शन विषयमा दखल राख्ने नयाँ पुराना बाईस जना नेपाली लेखकहरूका लेखहरू यो सङ्ग्रहमा सङ्गृहीत छन् । दर्शनशास्त्रको सिद्धान्त र दर्शनसँग सम्बन्धित विभिन्न विषयमा लेखिएका यी लेखहरूले नेपाली पाठकहरूलाई लाभप्रद ज्ञान एवं सूचना दिनसक्ने छन् भन्ने आशा प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले गरेको छ ।

दर्शन विभागको अनुरोधमा लेखकहरूले आफ्ना रचनाहरू प्रदान गरेर यस सङ्ग्रहका विभिन्न लेखका लेखकले सहयोग नपुऱ्याएको भए यो सङ्ग्रहको प्रस्तुति सम्भव थिएन । त्यसैले यसरी लेखहरू प्रदान गरी

प्राज्ञिक सहयोग पुन्याउने विज्ञ विद्वान्हरूलाई म नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको तर्फबाट हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्न चाहन्छु । साथै लेखक, साहित्यकार एवं विषयगत बाङ्मयसेवी विज्ञहरूको सहयोगबाट नै प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले आफ्ना कार्ययोजना सम्पन्न गर्न सक्ने हुँदा यस्तो सहयोग निरन्तर प्राप्त हुने अपेक्षा प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले गरिरहने छ ।

प्रस्तुत पुस्तक विषयगत रूपमा आफ्नै विशिष्ट पहिचान राख्ने पुस्तक हो । यसको प्रस्तुति विषयगत संयोजन गर्नमा केही कमी-कमजोरी रहेका भए तिनलाई औल्याई उचित सुझाव र सल्लाह प्रदान गर्न विज्ञ प्राज्ञहरूलाई अनुरोध गर्दछु । प्राज्ञहरूबाट आउने प्रतिक्रियाले नै यस्ता प्रकाशनको सार्थकता स्थापित गर्छ । त्यसैले यस्ता सुझाव र प्रतिक्रियाको प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले सधैं स्वागत गर्ने कुरा अवगत गराउन चाहन्छु । वस्तुतः यो सङ्ग्रहलाई यो रूपमा प्रकाशित गर्न विशेष गरी दर्शन विभाग प्रमुख एवं यसका सम्पादक प्राज्ञ श्री विष्णु प्रभातज्यू तथा विभागीय सदस्य एवं विभिन्न प्राविधिक कर्मचारीको योगदान रहेको छ । यसरी योगदान पुन्याउने सम्पूर्ण सम्बन्धित व्यक्तिहरूलाई प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको तर्फबाट हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु । इति ।

२०६८।७।२५

५.३५

गङ्गाप्रसाद उप्रेती
उपकुलपति

सम्पादकीय

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको दर्शन विभागद्वारा यस वर्षदेखि सालिन्दा दर्शनशास्त्रका विभिन्न हाँगाहरूको बारेमा विशिष्ट विद्वान्हरूद्वारा रचिएका लेख-रचना, चिन्तन-मननयुक्त सामग्रीहरूको सङ्कलन 'दर्शनावली' प्रकाशित गर्ने काम प्रारम्भ गरिएको छ। नेपाल राष्ट्र स्वयं नै विभिन्न दार्शनिक चिन्तकहरूको जन्म तथा कर्मभूमि रहेको परिप्रेक्ष्यमा दर्शन विषयक लेखहरूको सङ्ग्रह प्रकाशन गरिनु र दर्शनशास्त्रको शोध-खोज हुनु स्वाभाविक लाग्दछ। दर्शनका विविध शाखाहरूको बारेमा उच्चस्तरमा व्यवस्थित अध्ययन-अध्यापनको व्यवस्था हुन नसकेको परिप्रेक्ष्य तथा काठमाडौँ अनि त्रिभुवन विश्वविद्यालयमा स्नातकोत्तर तहको पढाई प्रारम्भ नभएको यथार्थले पनि दर्शन विषयक अध्ययनको आवश्यकतालाई नै दर्शाउँछन्। यस्तो अभाव ग्रस्त स्थितिमा प्रज्ञा-प्रतिष्ठानद्वारा दर्शनशास्त्रको उन्नयनका लागि पहलकदमी लिइनु निश्चय नै सकारात्मक मान्नुपर्दछ। एक वर्षको अवधिमा दर्शनशास्त्रका पूर्वीय/पाश्चात्य भेदका अतिरिक्त धर्म, नैतिकता र नेपाली समाजमा प्रचलित विशिष्ट दार्शनिक चिन्तनहरूका बारेमा समेत शोधखोज, परिचर्चाका साथै अन्तर्राष्ट्रिय दर्शन दिवस पहिलोपल्ट मनाइनुले पनि हाम्रो स्थितिलाई दर्शाउँछ।

'नेपालीमा प्रकाशित दर्शनशास्त्रका पुस्तकहरूको विवरणात्मक ग्रन्थ सूची' तयार पार्ने कामसँगै 'नेपालमा प्रचलित दार्शनिक चिन्तनहरू' को प्रकाशन यस विषयको कार्यारम्भका द्योतक हुन्। यद्यपि यस अघि प्राज्ञ चूडानाथ भट्टरायको पहलमा पूर्वीय दर्शनका केही ग्रन्थहरूको अनुवाद प्रकाशन तथा कृति लेखनको काम नभएका होइनन्। आवश्यक मात्रामा बजेट उपलब्ध हुन नसक्नु, विषयविद्हरूको न्यूनता रहनु र वैज्ञानिक दृष्टिकोणका आधारमा अनुसन्धानकार्यलाई अघि बढाउने काममा कठिनाई उत्पन्न हुनुले गर्दा चाहे जति काम गर्न नसकिएको भए पनि लोकतान्त्रिक गणतन्त्रको स्थापना पछि एकल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको सट्टा बहुल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान गठन गर्ने नीति अनुरूप तर्जुमा भएको नयाँ ऐन अनुसार नवगठित प्रज्ञा-

प्रतिष्ठानले वाङ्मयका विभिन्न विधालाई समेटेको छ । तिनै विधाहरू मध्ये दर्शन शास्त्र एउटा हो । दर्शन विभागले आगामी वर्षसम्ममा नेपाली भाषामा दर्शनकोश तयार गर्ने लक्ष्य लिएर काम पनि थालिसकेको छ । यसपल्टको 'दर्शनावली'मा हामीले केही विशिष्ट विद्वानहरूद्वारा तयार पारिएका विविध दार्शनिक रचनाहरू, विभागीय गतिविधिका कार्यपत्र एवं मन्तव्यहरू समावेश गरेका छौं । दर्शनावलीको यो पहिलो पाइलो कस्तो लाग्यो ? पाठकहरूको राय सुझावको हामी हार्दिक स्वागत गर्दछौं र आगामी दिनमा यसलाई अझ गम्भीर व्यापक र बौद्धिक चाहना अनुरूप बनाउने प्रयत्न गर्ने छौं ।

२०६८।७।१७

प्राज्ञ, विष्णु प्रभात
प्रमुख, दर्शन विभाग

विषय सूची

१.	दर्शनशास्त्र परिचय	११
	● वेदुराम भुसाल	
२.	नेपाली समाजमा दर्शनको प्रयोग	२४
	● समिर सिंह	
३.	वैदिक दर्शनको सङ्क्षिप्त विवेचन	४४
	● प्रा.डा. दुर्गाप्रसाद दवाडी	
४.	किरात दर्शन प्राचीन ज्ञानको आधुनिक चर्चा	६९
	● डा. चैतन्य सुब्बा	
५.	हिमाली उपमहाद्वीपका प्राचीन दर्शनमा द्वन्द्ववाद	८७
	● रामराज रेग्मी	
६.	धर्मचक्र प्रवर्तन सूत्र : बुद्ध धर्मको सारसङ्क्षेप	९९
	● डा. सानुभाइ डंगोल	
७.	चिनियाँ दर्शनलाई विहङ्गम दृष्टिले हेर्दा	१२१
	● गोविन्द भट्ट	
८.	गणितको ऐतिहासिक र दार्शनिक विवेचना	१४६
	● प्रा.डा. मीनबहादुर श्रेष्ठ	
९.	पाश्चात्य नीतिशास्त्रको सङ्क्षिप्त परिचय	१५९
	● गोविन्दशरण उपाध्याय	
१०.	कूटनीतिक दर्शन र नेपालको सन्दर्भ	१८५
	● प्रा.डा. जयराम आचार्य	
११.	संस्कृतिमा दर्शनको उपस्थिति	२०८
	● डी.आर. पोखरेल	
१२.	माक्सवादी दर्शनको सङ्क्षिप्त परिचय	२१७
	● नारायणप्रसाद आचार्य	
१३.	शैव-शाक्त तन्त्रदर्शनका प्रमुख मान्यता	२३५
	● प्रा. विद्यानाथ उपाध्याय भट्ट	
१४.	महायान बौद्ध धर्मका चार सम्प्रदाय	२४९
	● खेनो डवाङ वोसेर	

१५.	मनोविज्ञान एक परिचय	२६१
	● डा. तिमोथी अर्याल	
१६.	मगर जातिको जीवन दर्शन	२६७
	● लोकबहादुर थापामगर	
१७.	नेपाली लौकिक दर्शन र मष्टोपरम्परा	२८०
	● प्रा.डा. विष्णुराज आत्रेय	
१८.	दार्शनिक दृष्टिकोणमा मृत्यु र मृत्युसंस्कार	३००
	● गोपीरमण उपाध्याय	
१९.	गुरुङ संस्कृतिको दार्शनिक दृष्टिकोण	३१६
	● डा. जगमान गुरुङ	
२०.	शून्यवाद र ब्रह्मवादः तुलनात्मक अध्ययन	३२४
	● वेदराज ज्ञवाली	
२१.	धर्म-दर्शनको परिचय	३३०
	● वीरेन्द्रप्रसाद मिश्र	
२२.	नैतिकता, सामाजिक व्यवहार र मूल्य मान्यताको प्रश्न	३३८
	● विष्णु प्रभात	

परिशिष्ट

क)	नेपाली दर्शनको खोजी	३४९
ख)	अन्तर्राष्ट्रिय दर्शन दिवस र दिगो शान्तिका लागि दर्शन	३५७

दर्शनशास्त्र परिचय

वेदुराम भुसाल

१. दर्शनको शाब्दिक अर्थ र परिभाषा

दर्शन शब्द संस्कृत भाषाको 'दृश्' धातुमा 'ल्युट्' प्रत्यय लागेर बनेको छ। यसको सामान्य अर्थ 'हेर्नु' वा 'देख्नु' भन्ने हुन्छ। 'दर्शन' शब्दमा 'शास्त्र' जोडिएर बनेको 'दर्शनशास्त्र'को अर्थ के हो ? दर्शनशास्त्र कस्तो शास्त्र हो ? यसले के काम गर्दछ ? मानिसको दैनिक जीवनमा यसको के प्रयोजन छ ? भन्ने जस्ता सवाल ज्यादै महत्त्वका प्रश्न हुन्। दर्शनशास्त्रको सामान्य अर्थ जीवन र जगत्लाई गहिराइका साथ हेर्नु भन्ने हो। त्यसैले बीसौं शताब्दीका प्रसिद्ध भारतीय दर्शनशास्त्री सर्वपल्ली राधाकृष्णन्ले— "दर्शनशास्त्र जगत्को विषयबोध गर्ने मानव प्रयाश हो"^१ भन्दछन् भने सोह्रौं-सत्रौं शताब्दीका प्रसिद्ध युरोपेली दार्शनिकहरू फ्रान्सिस बेकन र रेने देकार्तले— "दर्शनशास्त्रका अत्यन्त महत्त्वपूर्ण कार्यमध्येको एउटा कार्य प्रकृतिमाथिको मानव आधिपत्यलाई विस्तार गर्नका निम्ति हाम्रो वैज्ञानिक ज्ञानमा वृद्धि गर्नु हो"^२ भन्दछन्। आम बोलीचालीको भाषामा दर्शनलाई 'संसार हेर्ने भित्री आँखा' भनेर पनि भनिन्छ।

दर्शनशास्त्रको विषयवस्तुलाई समेटेर परिभाषा गर्नुपर्दा दर्शन भनेको जीवन र जगत्लाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने र बदल्ने दृष्टिकोण हो। मानिस जुन विश्व परिवेशमा बाँचेको हुन्छ, त्यस परिवेशको बारेमा मानिस स्वयम्का चिन्तनहरूको प्रणाली (System of thoughts) नै दर्शन हो। अर्थात् दर्शन भनेको मानिसको विश्वदृष्टिकोण (World outlook) हो। संसार के हो ? यसको उत्पत्ति कसरी भयो ? र विकास कसरी हुन्छ ? भन्ने जस्ता सवालमा हरेक व्यक्तिको एउटा निश्चित दृष्टिकोण हुन्छ, त्यो

१ S.Radhakrishnan – Indian philosophy – (1997) vol. 1, p.23

२ Georgi Plekhanov– The Materialist Conception of History (Marxist.org)

नै उसको विश्वदृष्टिकोण हो र त्यही उसको दर्शन हो। त्यसैले वीसौं शताब्दीका प्रसिद्ध अङ्ग्रेज दार्शनिक मोरिस कर्नफोर्थले— “प्रत्येक दर्शनले एक विश्व दृष्टिकोण अभिव्यक्त गर्दछ”^३ भन्दछन्।

दर्शनशास्त्र केवल दृष्टिकोण मात्र होइन। यो एक प्रकारको विज्ञान पनि हो। कतिपय मानिसहरू विज्ञानमा कारण र कार्य हुनुपर्दछ, दर्शनमा त्यस्तो हुन्छ कि हुँदैन ? भनी प्रश्न गर्दछन्। कार्य कारण सम्बन्धको सवाललाई दर्शनशास्त्रमा अति प्राचीन कालदेखि नै एक महत्त्वपूर्ण सवालका रूपमा स्थान दिइँदै आएको पाइन्छ। त्यसैले दर्शनशास्त्र कार्यकारण सम्बन्धको सवाल समेत सामेल भएको विज्ञान हो। यो प्रकृति, जीवन, समाज र चिन्तनका चालक एवम् अति सामान्य नियमहरूको अध्ययन गर्ने विज्ञान हो। यसले प्रकृति, जीवन, समाज र चिन्तनका ती चालक एवम् अति सामान्य नियमहरूको अध्ययन गराएर मानिसको विश्वदृष्टिकोण निर्माणमा महत्त्वपूर्ण योगदान गर्दछ।

दर्शनशास्त्र समस्त वस्तु घटना र घटना प्रकृत्याको अध्ययन एवम् विश्लेषण गर्ने पद्धतिसमेत हो। वस्तु, घटना र घटना प्रकृत्याको अध्ययन एवम् विश्लेषण कसरी गर्ने ? एक पक्षीय एवम् एकाङ्गी रूपमा कि बहुआयामिक रूपमा ? एकोहोरो ढङ्गबाट कि विश्लेषण र संश्लेषणको विधिबाट ? पृथक् पृथक् स्वतन्त्र इकाईको रूपमा कि समग्र एवम् सम्बद्ध रूपमा ? यी सवालहरू पनि अत्यन्त गहन छन्। यी प्रश्नको निरूपण पनि दर्शनशास्त्रले नै गर्दछ। त्यसैले दर्शनशास्त्र वस्तु, घटना र घटना प्रकृत्याको अध्ययन एवम् विश्लेषण गर्ने पद्धति समेत हो। यसले जीवन र जगत्को अध्ययन कसरी र केका आधारमा गर्ने भन्ने कुरा सिकाउँछ। त्यसैले पूर्वीय दर्शनको गहन अध्ययन गरेका एक पाश्चात्य विद्वान् एम. हिरियन्नाले— “दर्शनशास्त्र चिन्तन पद्धति मात्र नभएर जीवन पद्धति पनि हो”^४ भन्दछन्।

दर्शनलाई पद्धतिको रूपबाट हेर्दा भौतिकवादी दर्शनमै दुईखाले पद्धति छन्। एउटा अधिभौतिकवादी पद्धति, जसले संसारका सबै वस्तु र घटनालाई अलग-अलग रूपमा अध्ययन गर्दछ र तिनीहरू सबैलाई स्वतन्त्र वा एक आपसमा असम्बद्ध तथा स्थिर रूपमा देख्न पुग्दछ। अर्को द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी पद्धति, जसले संसारका सबै वस्तु र घटनालाई एकै ठाउँमा जोडेर वा समग्रतामा लिएर अध्ययन गर्दछ र तिनीहरू सबै एक-आपसमा सम्बद्ध एवम् निरन्तर गतिशील र परिवर्तनशील छन् भन्ने निष्कर्ष निकाल्दछ। त्यसैगरी भाववादी दर्शनमा पनि एउटा अलौकिक शक्तिको

३ मोरिस कर्नफोर्थ, द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (हिन्दी, २००० ई.) पृ. १

४ Outlines of Indian philosophy (1994) p. 20

सत्तालाई मात्रै सत्य ठान्ने अद्वैतवादी पद्धति र अर्को अलौकिक शक्ति एवम् वस्तुगत जगत् दुवैको अस्तित्व स्वीकार गर्ने द्वैतवादी पद्धति रहेका छन् ।

दर्शनशास्त्र मानव चेतनाका सामाजिक रूपहरूमध्ये एक हो । प्राचीन कालका पूर्वीय विद्वानहरूले यसलाई आन्वीक्षकी भन्दथे र आन्वीक्षकीलाई चार विद्या मध्ये एक मान्दथे ।^५ ईशाको तेह्रौँ-चौधौँ शताब्दीका प्रसिद्ध पूर्वीय चिन्तक माधवाचार्यले- “दर्शन त्यस ज्ञानको नाम हो, जसबाट च-छुष अर्थात् रूपमा प्रकट हुने र आँखाले देखिने विषयहरू तथा स्पर्श सम्बन्धी अर्थात् छोएर, चाखेर र सुँघेर थाहा पाइने विषयहरू, चाहे ती अति नै सूक्ष्म या अन्य कुनै वस्तुभित्र गाभिएर रहेका वा धेरै टाढा रहेका किन नहोऊन्, ती सबैको ज्ञान हुन्छ” भनेका छन् ।^६ बीसौँ शताब्दीका प्रसिद्ध दार्शनिक एवम् द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शनका प्रणेता कार्ल मार्क्सले- “हरेक सच्चा दर्शनशास्त्र आफ्नो युगको उच्चतम बौद्धिक सारतत्व हो” भनेका छन् ।^७ यी सब भनाइहरूले दर्शनशास्त्र मानव चेतनाको एक उच्चतम रूप हो भन्ने पुष्टि गर्दछन् ।

मानव चेतना सदा जिज्ञासु रहिआएको छ र यसले सदैव वास्तविकताको जानकारी हासिल गर्ने प्रयत्न गर्दै आएको छ । त्यसै क्रममा मानिसले जीवन र जगत्लाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने दृष्टिकोण तथा प्रकृति र मानव समाज एवम् चिन्तनका चालक नियमहरूको अध्ययन गर्ने पद्धतिको विकास गरेको छ । यही दृष्टिकोण र पद्धति नै दर्शनशास्त्र हो । दर्शन शब्दको प्रयोग सिद्धान्तको अर्थमा पनि हुने गरेको पाइन्छ । जस्तो कि आर्थिक सिद्धान्तलाई जाहेर गर्ने अर्थमा आर्थिक दर्शन, धार्मिक सिद्धान्तहरू व्यक्त गर्ने धार्मिक दर्शन, समाजशास्त्रीय सिद्धान्तहरू व्यक्त गर्ने समाज दर्शन, साहित्यिक सिद्धान्तहरू व्यक्त गर्ने साहित्य दर्शन, राजनीतिक सिद्धान्त व्यक्त गर्ने राजनीतिक दर्शन र सांस्कृतिक सिद्धान्त व्यक्त गर्नेलाई संस्कृति दर्शन भन्ने गरिएको पाइन्छ । उपर्युक्त परिभाषा शुद्ध दर्शन को हो, अरु होइन ।

२. दर्शनशास्त्रको विषयवस्तु, महत्त्व र प्रयोजन

वर्तमान समयका प्रसिद्ध भौतिकशास्त्रीहरू स्टेफेन हकिङ र लिओनार्ड म्लोडिनोले- “कहिले दयावान र कहिले निर्दयी लाग्ने यो विशाल

५ “आन्वीक्षकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिस्चेति विद्याः” कौटिल्यको अर्थशास्त्र- १।१।१

६ तत्र सूक्ष्म-व्यवहृत-विप्रकृष्टाशेष चाक्षुष-स्पर्शादि ।

विषय ज्ञान दर्शनम् । - सर्वदर्शन सङ्ग्रह (२००१), पृ २६१।

७ Quoted by T. vlasova in Marxist-leninist Philosophy, 1987, p.15

संसारमा रहिरहँदा र अनन्त आकाशका सबै कुराहरू हेरिरहँदा मानिसहरूले जुन संसारमा आफू स्वयम्लाई पाउँछौं त्यसलाई हामी कसरी बुझ्न सक्छौं ? ब्रह्माण्डले कसरी कार्य गर्दछ ? वास्तविकताको स्वभाव वा चरित्र के हो ? यो सब कहाँबाट आयो ? के ब्रह्माण्डलाई कुनै सृष्टिकर्ताको आवश्यकता पर्दछ ? भन्ने जस्ता प्रश्नहरूको ओइरो सदैभरि लाउने गर्दछन् । ... परम्परागत रूपमा यी प्रश्नहरू दर्शनका लागि हुन्”^५ भन्दछन् । वैज्ञानिकहरूका उपर्युक्त भनाइबाट दर्शनशास्त्रले जीवन र जगत्सँग सम्बन्धित अनेकौं सवालहरूको जवाफ या समाधान खोज्ने काम गर्दछ भन्ने स्पष्ट हुन्छ ।

दर्शनशास्त्रले प्रकृति र मानव समाज एवम् चिन्तनका चालक नियमहरूको अध्ययन गर्ने र ती सवालहरूमा मानिसको दृष्टिकोण निर्माण गर्नमा योगदान गर्ने हुँदा यसको अत्यन्त ठूलो महत्त्व छ । दर्शनशास्त्रको अध्ययनले मानिसलाई साँचो कुरा बुझ्न र सही दृष्टिकोणको निर्माण गर्नमा महत्त्वपूर्ण सहयोग गर्दछ । दर्शनले जीवन र जगत्को रूपान्तरणमा मार्गदर्शन गर्ने भएकाले सामाजिक परिवर्तनको आन्दोलनमा लागेकाहरूको निम्ति यसको ज्यादै ठूलो महत्त्व छ । दर्शनले मानिसको दैनिक जीवन पद्धतिलाई पनि निर्धारण गरिदिन्छ । किनभने मानिसले जुनखालको दार्शनिक दृष्टिकोण अँगालेको छ त्यसै अनुरूप आफ्नो जीवन सञ्चालन गर्दछ । उदाहरणका लागि आध्यात्मिक-प्रत्ययवादी दार्शनिक दृष्टिकोण भएको व्यक्तिले बिहान उठेर पूजा पाठबाट आफ्नो दैनिक जीवन सुरु गर्दछ भने द्वन्द्वात्मक-भौतिकवादी दार्शनिक दृष्टिकोण भएको व्यक्तिले चाहिँ शारीरिक व्यायाम आदि कार्यबाट आफ्नो दैनिक जीवन सुरु गर्दछ । यसरी व्यक्तिको दैनिक जीवनमा पनि दर्शनको महत्त्व र प्रयोजन रहेको छ ।

दर्शनले विज्ञानका हरेक क्षेत्रमा लागू हुने प्रकृति र मानव समाज एवम् चिन्तनका आम नियमहरू तथा पदार्थ र चेतनाको अन्तर्सम्बन्धको अध्ययन गर्नुका साथै वस्तुगत जगत्को वास्तविकता बोध गर्ने र परिवर्तनका लागि आवश्यक विश्व दृष्टिकोण तथा पद्धति निर्माण गर्ने काम गर्दछ । त्यसैले दर्शनशास्त्रको क्षेत्र वा विषयवस्तु भनेको प्रकृति र मानव समाज एवम् चिन्तनका आम नियमहरू, पदार्थ र चेतना बीचको अन्तर्सम्बन्धका क्षेत्रहरू र सत्य वा वास्तविकताको ज्ञान एवम् जीवन र जगत्को विकास वा परिवर्तनका नियमहरूको कुल योग हो । दर्शनको परिभाषामा विविधता भए जस्तै यसको क्षेत्र र विषयवस्तुको बारेमा पनि

^५ The Grand Design (Bantam Press, 2010), p.5

एकरूपता छैन । दर्शनशास्त्रको क्षेत्र वा विषयवस्तु सम्बन्धी उपर्युक्त धारणा भौतिकवादी धारणा हो । भाववादले दर्शनलाई धर्म र विज्ञानबीचमा रहने मिश्रित चरित्र भएको ज्ञान शाखा मान्दछ र सोही अनुरूप यसको क्षेत्र एवम् विषयवस्तुलाई निर्धारण गर्दछ ।

३. दर्शनशास्त्र र चिन्तनका अन्य रूपहरू

दर्शनसँग जोडिएर आउने अनेक चिन्तन हाम्रा बीचमा छन् । तन्त्र, धर्म, विज्ञान, कला र साहित्यजस्ता विषय पनि दर्शनसँग जोडिएको पाइन्छ । प्रकृति पूजा, तान्त्रिकता र धर्मका यी दार्शनिक रूपलाई सङ्क्षेपमा हेरौं :

प्रकृति पूजा र दर्शन : मानिस प्रकृतिको काखमा जन्म्यो र प्रकृतिको काखमा नै हुर्कियो । त्यसैकारण उसले प्रकृतिलाई सदासर्वदा माता एवम् आश्रयदाता सम्झेको छ र आफ्नो जीवनको प्रारम्भकालदेखि नै अनेक प्रकारले प्रकृतिको, प्राकृतिक शक्तिहरूको पूजा गरिराएको छ । मानिसले सवभन्दा पहिले प्रकृतिको पूजा गरेको थियो भन्ने कुरा प्राचीनतम मानव संस्कृतिका तथ्यहरूले पुष्टि गर्दछन् । वैदिक साहित्यमा पाइने अग्नि, वायु, जल, सूर्य, पृथ्वी आदि प्राकृतिक शक्तिहरूको पूजा र प्रार्थनाका सन्दर्भहरूले यही कुरा पुष्टि गर्दछन् । मानव मस्तिष्कमा भौतिक जगत्को अस्तित्वबोध नै चेतनाको आधारशीला र प्रारम्भ बिन्दु पनि हो । प्रत्यक्ष बोधबाट सुरु हुने चेतनाको विकासबाट नै चिन्तनको उदय हुन्छ । त्यसकारण भौतिक जगत् र व्यवहार नै चिन्तनको आधार वा स्रोत हो । मानिस जब चेतनशील प्राणीको रूपमा देखा पर्‍यो, त्यस बेला उसले सर्वप्रथम घाम, पानी, हावा, हुरी, हिउँ, वर्षा, बाढी, पैरो, चट्याङ, भूकम्प लगायतका अनेकौँ प्राकृतिक घटनाहरूको सामना गर्नुपर्‍यो । ती घटनाहरूको उपस्थितिले उसको मस्तिष्कमा अनेकौँ तरङ्गहरू पैदा भए । त्यस परिस्थितिमा उसले एकातिर ती घटनाहरू घटाउने कुनै शक्ति वा कारण होला भनेर सोच्न वा चिन्तन गर्न थाल्यो भने अर्कोतर्फ अग्नि, जल, वायु, सूर्य, पृथ्वी जस्ता प्राकृतिक अङ्ग एवम् शक्तिहरूको पूजा र प्रार्थना गर्ने तथा उनीहरूका लागि बलि चढाउने काम समेत गर्न थाल्यो । प्राचीन वैदिक साहित्यमा मानिसको उपर्युक्त व्यवहारका सम्बन्धमा प्रकाश पार्ने प्रशस्त तथ्यहरू पाइन्छन् । मानव समाजको प्रारम्भिक अवस्थामा प्राकृतिक घटना र शक्तिहरूबाट प्रभावित भएर मानिसले जुन चिन्तन गर्न थाल्यो, त्यो नै जीवन र जगत्को सम्बन्धमा प्रारम्भिक मानव चिन्तन थियो । त्यस चिन्तनलाई दार्शनिक चिन्तन त भन्न सकिँदैन र भनिएको पनि छैन, तर

दार्शनिक चिन्तनको जन्मका निम्ति पूर्वाधारको काम भने अवश्य पनि त्यही स्वतःस्फूर्त प्रकृति चिन्तनले नै गरेको थियो ।

तान्त्रिक चिन्तन र दर्शन : समाज विकासको प्रारम्भिक चरणमा मानिसले प्रकृतिका नियमहरूलाई बुझ्न नसक्नु स्वाभाविक थियो । उसले स्त्री, पुरुषको समागमबाट गर्भाधान भएर सन्तानोत्पत्ति हुने नियमलाई समेत बुझ्न सकेन । प्रकृतिका नियमहरूलाई बुझ्न नसकेपछि प्राकृतिक घटनाहरू उसका लागि अत्यन्त रहस्यमय लाग्न थाले र स्वयम् रहस्यात्मक ढङ्गले सोच्न थाल्यो । फलस्वरूप रहस्यात्मक चिन्तन मिथक (Mythology) को जन्म भयो । रहस्यात्मक चिन्तन गर्न थालेपछि मानिस आफै पनि रहस्यमय बन्न थाल्यो । अनि तन्त्र, मन्त्र, टुनामुना र जादुको समेत उदय र विकास भयो । प्राकृतिक शक्ति र घटनाहरूलाई रहस्यात्मक ठान्ने र तदनुरूप चिन्तन गर्ने अवस्थाबाट अगाडि बढ्ने क्रममा दुई किसिमका विचारहरू देखा परे । एउटा प्राकृतिक घटना घटाउने कुनै अलौकिक वा अदृश्य शक्ति छ भनेर पूर्ण रूपमा विश्वास गर्ने विचार र अर्को प्रकृतिलाई समस्त वनस्पति एवम् प्राणी जगत्की माता एवम् नारीलाई मानव जातिकी माता वा सृष्टिकर्ता मान्ने विचार । अलौकिक शक्तिमा विश्वास गर्ने विचारबाट धर्म र आध्यात्मिक प्रत्ययवादको विकास भयो भने प्रकृति र नारीलाई जीवन र जगत्का सृष्टिकर्ता मान्ने विचारबाट तन्त्रवादको विकास भयो । त्यही तन्त्रवादले भौतिकवादी चिन्तनका निम्ति पूर्वाधारको काम पनि गर्‍यो । प्राचीन दक्षिण एशियाली साहित्यमा तन्त्रवाद सम्बन्धी प्रशस्त सामग्री पाइन्छन् । प्रकृतिले अन्न, पानी, फलफूल, पशु आदि दिए जस्तै नारीले मानिसलाई जन्म दिन्छन् । त्यसैले समस्त वनस्पति र प्राणी जगत्की आमा पृथ्वी हुन् भने मानव जातिकी आमा नारी हुन् भन्ने मान्यता राख्ने तन्त्रवादले टुनामुना र तन्त्रमन्त्रद्वारा रोगव्याधि आदि सबै ठीक गर्न सकिन्छ भन्ने धारणाको समेत विकास गर्‍यो । यो तन्त्रवाद या तान्त्रिक चिन्तन तर्कयुक्त भौतिकवाद वा सुसङ्गत भौतिकवाद त थिएन तथापि यो आत्मावादी नभएर देहवादी भएको हुनाले त्यसमा प्राकृतिक भौतिकवादी चिन्तनका भ्रूणहरू भने अवश्य नै थिए । त्यसकारण यस तान्त्रिक चिन्तन वा तन्त्रवादले प्राकृतिक भौतिकवादी दर्शनको सिर्जनाका निम्ति एक प्रकारको पूर्वाधारको रूपमा काम गरेको थियो भन्दा अत्युक्ति हुँदैन ।

धार्मिक चिन्तन र दर्शन : प्रकृति र समाजमा घट्ने घटनालाई अलौकिक शक्तिको प्रभावका परिणाम ठान्ने र विभिन्न अलौकिक शक्तिहरू (काल्पनिक) लाई खुसी पार्नका निम्ति पूजा आजा गर्ने तथा बलि चढाउने

काम गर्नुपर्दछ भन्ने चिन्तनबाट धर्मशास्त्रको उदय र विकास भयो । प्रकृतिका नियमहरूको अज्ञानता र प्राकृतिक एवम् सामाजिक घटनाहरूबाट उत्पन्न भय, त्रास, आश्चर्य र आनन्दानुभूति आदि कारणले नै धर्मको उदय भएको हो । त्यसरी सुरु भएको धर्मलाई समाजमा वर्गहरूको विभाजन भएपछि शासकहरूले जनतालाई नियन्त्रण गर्नका निम्ति वैचारिक हतियारको रूपमा प्रयोग गरे र त्यसलाई समाज विकासको मार्गमा तगारो बनाउन पुगे । धर्मको उदय प्रकृति पूजा र तान्त्रिक चिन्तनभन्दा पछि भएको हो किनभने आदिम सामुदायिक समाजमा धर्म र धार्मिक चिन्तनका अवशेषहरू कतिपय पाइँदैनन् ।

धर्म अज्ञानता, अन्धविश्वास र रूढीवादमा अडिएको छ । यसले तर्क, तथ्य, अनुसन्धान र विश्लेषणको कुनै आवश्यकता महसुस नगरी केवल अन्ध-परम्परामा चलिरहने हठ गर्दछ । आजको वैज्ञानिक युगमा पनि धर्मले तर्क, तथ्य र अनुसन्धानलाई महत्त्व दिँदैन । तर सिङ्गै जगत् गतिशील हुने, मानव जाति स्वयम् गतिशील हुने र चिन्तन प्रक्रिया पनि गतिशील हुने भएकाले धर्मको बार-बन्देजले चिन्तनको प्रगतिलाई रोक्न सकेन । समाज विकासको गतिसँगसँगै तर्क-वितर्क र अध्ययन अनुसन्धानजस्ता विषयहरूले पनि समाजमा ठाउँ पाउन थाले । त्यसपछि जीवन र जगत्को बारेमा तार्किक व्याख्या गर्ने चिन्तन पनि देखापरे । त्यही तार्किक चिन्तनबाट अगाडि बढेर दर्शनशास्त्रको विकास भयो । हाम्रो वैदिक साहित्यले उपर्युक्त प्रक्रियालाई नै पुष्टि गर्दछ । वेद र ब्राह्मण ग्रन्थहरू धार्मिक अनुष्ठान तथा विधि र मन्त्रहरूले भरिएका छन् भने वैदिक साहित्यको अन्तिम हिस्सा मानिने उपनिषद्हरूमा जीवन र जगत्को बारेमा अनेकौँ कोणबाट गरिएका तर्क, बहस र निष्कर्षहरू रहेका छन् । अनि उपनिषद्हरूमा रहेका तिनै तर्क एवम् निष्कर्षहरूमा आधारित भएर मीमांसा र वेदान्त दर्शनको विकास भएको छ भने अन्य कतिपय दर्शनहरू पनि उपनिषद्का दार्शनिक चिन्तनबाट प्रभावित छन् ।

दर्शनशास्त्र र विशिष्ट विज्ञान : भौतिक विज्ञान, जीव विज्ञान, रसायनशास्त्र, अर्थशास्त्र लगायत विज्ञानका सबै विशिष्ट शाखाहरूले आफू वा आफ्नो क्षेत्रसित सम्बन्धित विशिष्ट नियमहरूको अध्ययन, अनुसन्धान, आविष्कार र प्रयोग गर्दछन् भने दर्शनले प्रकृतिका सबै घटना तथा मानव समाज र चिन्तनको विकासमा सार्वभौमिक रूपले लागू हुने सामान्य नियमहरूको अध्ययन र प्रतिपादन गर्दछ । विज्ञानका विशिष्ट शाखाहरूले जुन कारण, कार्य, स्वरूप, अन्तर्वस्तु, आवश्यकता आदि विभिन्न अवधारणाका प्रवर्गहरू (Categories)को प्रयोग गर्दछन् तिनीहरूको

अध्ययन र प्रतिपादन गर्ने काम दर्शनशास्त्रले गर्दछ । अर्थात् विज्ञानको कुनै पनि विशिष्ट शाखाले आफै आविष्कार गरेको होइन कि दर्शनले प्रतिपादन गरेका वा पत्ता लगाएका अवधारणा वा प्रवर्गहरूको प्रयोग गर्दछ । दर्शनका प्रवर्गहरू सार्वभौमिक वा आम चरित्रका हुन्छन् । तिनको विशिष्ट पक्षलाई विज्ञानका विशिष्ट शाखाले प्रत्यक्ष वा परोक्ष रूपमा प्रयोग गर्दछन् ।

दर्शन सामान्य हो र विज्ञानका अन्य शाखाहरू विशिष्ट हुन् । सामान्य र विशिष्टका बीच एक अर्कोमा अभिन्न रहने जुन सम्बन्ध हुन्छ, त्यही सम्बन्ध नै दर्शन र विज्ञानका अन्य विशिष्ट शाखाहरूका बीच रहेको हुन्छ ।

दर्शनशास्त्र र कला : दर्शन दृष्टिकोण हो भने कला दृष्टिकोणलाई अभिव्यक्त गर्ने माध्यम हो । कला केवल कल्पनाको उपज वा स्वतः स्फूर्त सिर्जना होइन । मानिसका हरेक व्यवहारलाई निश्चित सिद्धान्त वा दृष्टिकोणले मार्गदर्शन गरेको हुन्छ । यो कुरा कलाका निम्ति पनि लागू हुन्छ । कोरा कल्पनाबाट मात्रै कलाको सिर्जना हुँदैन । सौन्दर्यात्मक ढङ्गले सौचन वा कल्पना गर्न र मानिस र वातावरणबीचका सम्बन्धहरूलाई अभिव्यक्त गर्नका निम्ति दर्शन एवम् विज्ञानका नियमहरूको सहयोग आवश्यक पर्दछ । दर्शन वा विज्ञानका नियमहरूको सहयोगविना विषयवस्तुलाई कलाको रूपमा सामान्यीकृत गर्ने र विशिष्ट ढङ्गले प्रस्तुत गर्ने कार्य सम्भव हुँदैन । कला मार्फत केही भन्नु छ वा व्यक्त गर्नुछ भने, त्यसका निमित्त विचार वा दृष्टिकोण हुनु अनिवार्य हुन्छ । कलाका निम्ति जुन विचार वा दृष्टिकोण चाहिन्छ, त्यसको निर्माण दर्शनशास्त्रले गर्दछ । कलाले दर्शनद्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तहरूको अनुशरण गर्ने काम गर्दछ । त्यसैले दर्शन र कलाको बीचमा घनिष्ट सम्बन्ध हुन्छ ।

दर्शन अन्तरवस्तु हो भने कला त्यसको आवरण हो । त्यसैले सार र रूपको बीचमा जुन सम्बन्ध हुन्छ, त्यही सम्बन्ध दर्शन र कलाको बीचमा हुन्छ । दर्शनशास्त्रले जुन नियमहरूको प्रतिपादन गर्दछ, तिनै नियमको अनुशरण कलाले गर्दछ । फरक के हुन्छ भने दर्शनका सार्वभौम, आम र विशिष्ट नियमहरू एक आपसमा सम्बन्धित हुनुका साथै पृथक् अवधारणाको रूपमा रहेका हुन्छन् तर कलामा चाहिँ सबै नियम र अवधारणाहरू कलात्मक सिर्जनाका अङ्गहरू भित्र घुलमिल भएका हुन्छन् । दर्शनको सम्पूर्ण चरित्र सैद्धान्तिक हुन्छ र यसका मान्यताहरू नियम, प्रवर्ग र अवधारणाको रूपमा व्यक्त हुन्छन् । कलाले वस्तुगत यथार्थ र भावात्मक कल्पनालाई सौन्दर्यात्मक ढङ्गले प्रस्तुत गर्दछ । कलाको माध्यमबाट के दिने भन्ने कुरा दर्शनले सिकाउँछ । त्यसैले दर्शन कलाको गुरु हो र कला

दर्शनको सेवक हो । दर्शनले कलालाई बाटो देखाउँछ, र कलाले दर्शनको सेवा गर्दछ ।

४. दर्शनको मूल सवाल र दुईखाले दर्शन

दर्शनशास्त्रको मूल सवाल पदार्थ र चेतनाको अन्तरसम्बन्ध अथवा चिन्तन र अस्तित्वको सम्बन्ध कस्तो हुन्छ भन्ने प्रश्न हो । बीसौं शताब्दीका प्रसिद्ध युरोपेली दार्शनिक फ्रेडरिख एङ्गल्सका अनुसार— “समग्र दर्शनको र खासगरी नूतन दर्शनको महान आधारभूत प्रश्न चिन्तन र अस्तित्वको सम्बन्धसँग सम्बन्धित सवाल हो । अति प्राचीनकालदेखि नै मानिस आत्मा र बाह्य जगत्को सम्बन्धका बारेमा विचार गर्न विवश भयो ... तर यो प्रश्न पहिलो पटक पूरै उत्कट र तीक्ष्ण रूपमा तब उठाउन सकियो जब उसले आफ्नो पूर्ण अर्थबत्ता प्राप्त गर्न सक्यो, र युरोपेली जनता इशाई मध्यकालको दीर्घ सुषुप्तावस्थाबाट जागे ।”^९

दर्शनशास्त्रले पदार्थ र चेतनाको सम्बन्ध के हो ? भौतिक अस्तित्वसँग चिन्तनको सम्बन्ध कस्तो रहिआएको हो ? पदार्थ र चेतनामध्ये कुन पहिलो हो ? भौतिक अस्तित्व र चिन्तनमध्ये कुन महत्त्वपूर्ण हो ? चेतनाले पदार्थलाई बुझ्न सक्छ कि सक्तैन ? भन्ने जस्ता गम्भीर सवालहरूको समाधान खोज्ने काम गर्दछ । पदार्थसँग चेतनाको र अस्तित्वसँग चिन्तनको सम्बन्ध के हो ? भन्ने सवालको समाधानले दर्शनका अरू यावत् समस्याहरूको समाधानलाई समेत प्रभावित गर्ने गर्दछ । त्यसैले पदार्थसँग चेतनाको सम्बन्ध के हो भन्ने प्रश्न दर्शनको मूल प्रश्न हो । यस प्रश्नका दुई पक्ष छन् । एउटा हो कुन पहिलो : पदार्थ वा चेतना ? अस्तित्व वा चिन्तन ? प्रकृति वा मन (आत्मा) ? अर्थात् सृष्टिको आधार के ? चेतना कि पदार्थ ? अनि चेतनाको स्रोत के ? पदार्थ कि भावना ? भन्ने र अर्को हो-चेतनाले पदार्थलाई बुझ्न सक्छ कि सक्तैन ? अथवा संसारलाई बुझ्न सकिन्छ कि सकिँदैन ? भन्ने । दार्शनिकहरूले उपर्युक्त सवालहरूको जवाफ दुई किसिमले दिने गरेका छन् । एक थरीले पदार्थलाई सृष्टिको प्राथमिक आधार मान्नुका साथै चेतना भनेको पदार्थको विशिष्ट गुण हो भन्दछन् र संसारलाई बुझ्न सकिन्छ अर्थात् संसार बोधगम्य छ भन्ने धारणा राख्दछन् । अर्काथरीले ठीक उल्टो गरी चेतनालाई पहिलो र सृष्टिको प्राथमिक आधार मान्दै चेतनाले नै पदार्थको अस्तित्व

९ लुडविग फायरबाख र जर्मन शास्त्रीय दर्शनको अन्त्य (मार्क्स, एङ्गल्स-सङ्कलित रचनाएं, १९७८, खण्ड ३ भाग २) पृ. २२३-२२४ ।

निर्धारण गर्दछ भन्छन् र संसारलाई बुझ्न सकिँदैन अर्थात् संसार अवोधगम्य छ, भन्ने धारणा राख्छन् ।

दर्शनका मूलभूत सवालहरूको जवाफ प्रस्तुतिका आधारमा दर्शनशास्त्रलाई मूल रूपमा दुई भागमा विभाजन वा वर्गीकरण गर्ने गरिन्छ । जुन दर्शनले चेतनालाई पहिलो र सृष्टिको आधार तथा पदार्थको अस्तित्व निर्धारक मान्छ र संसारलाई बुझ्न सकिँदैन भन्छ, त्यस दर्शनलाई भाववादी वा प्रत्ययवादी दर्शन भनिन्छ । पदार्थलाई पहिलो र सृष्टिको आधार तथा चेतनालाई पदार्थको विशिष्ट गुण मान्ने र संसारलाई बुझ्न सकिन्छ भन्ने दर्शनलाई भौतिकवादी दर्शन भनिन्छ । यस सम्बन्धमा फ्रेडरिख एङ्गेल्सको विचार यस्तो छ - “समग्र दर्शनको र खासगरी नूतन दर्शनको महान आधारभूत प्रश्न चिन्तन र अस्तित्वको सम्बन्ध के ? भन्ने हो । ... दार्शनिकहरूले यस प्रश्नको जुन उत्तर दिए ती उत्तरहरूले उनीहरूलाई दुई शिविरमा बाँडिदिए । जसले प्रकृतिभन्दा चेतनालाई प्राथमिकता दिए, तिनीहरूको एउटा अलग भाववादी शिविर बन्यो । जसले प्रकृतिको प्राथमिकतालाई स्वीकार गरे तिनीहरू भौतिकवादका विभिन्न पन्थहरूमा सामेल भए । ... साथै चिन्तन र अस्तित्वको सम्बन्ध सम्बन्धी प्रश्नको अर्को पक्ष पनि छ; त्यो हो परिवेशीय जगत्को विषय सम्बन्धी पक्ष । हाम्रा विचारहरूको त्यस जगत्सँग सम्बन्ध छ ? हाम्रो चिन्तनमा वास्तविक जगत्को बोध गर्ने क्षमता छ कि छैन ? के हाम्रो वास्तविक जगत्को विषयमा आफ्ना विचार र भावहरूद्वारा वास्तविकताको सही प्रतिबिम्ब उतार्न समर्थ छौं ? दार्शनिकहरूको भाषामा यस प्रश्नलाई चिन्तन र अस्तित्वको तादात्म्यताको प्रश्न भनिन्छ र दार्शनिकहरूको प्रबल बहुसङ्ख्यक हिस्साले यस प्रश्नको सकारात्मक उत्तर दिन्छ । ... दार्शनिकहरूको अर्को जमात पनि छ, जसले जगत्को कुनै पनि ज्ञानको या कमसेकम साङ्गोपाङ्ग ज्ञानको सम्भावनालाई स्वीकार गर्दैन ।”^{१०}

यसरी दर्शनशास्त्रको मूल सवालको जवाफ प्राप्तिका आधारमा दर्शन र दार्शनिकहरू एउटा भाववादी र अर्को भौतिकवादी गरी दुई खेमामा विभाजित भएका छन् । तर ती दुई मुख्य खेमाभित्र पनि पूर्ण ऐक्यता भने छैन । भाववादीहरूमध्येका एक थरीले वस्तुहरू सबै संवेदनाका समिश्रण हुन् र भावभन्दा बाहिर स्वतन्त्र रूपमा कुनै पनि वस्तुको अस्तित्व छैन भन्दछन् भने अर्काथरीले विश्व चेतना वा विश्व आत्मा सम्पूर्ण वस्तु र घटनाको आधार हो भन्दछन् । अघिल्ला थरीलाई मनोगत भाववादी

१० लुडविग फायरबाख र जर्मन शास्त्रीय दर्शनको अन्त्य (मार्क्स, एङ्गेल्स-सङ्कलित रचनाएं, १९७८, खण्ड ३ भाग २) पृ. २२४-२२५ ।

(Subjective idialist) भनिन्छ र पछिल्ला थरीलाई वस्तुगत भाववादी (Objective idialist) भनिन्छ ।

त्यसैगरी भौतिकवादीमध्ये पनि एक थरीले प्रकृति एवम् समाजका वस्तु र घटनाहरू एक आपसमा स्वतन्त्र वा पृथक् हुन्छन्, गति वृत्ताकार चक्रमा अनन्त ढङ्गले चलिरहन्छ, जुन चीज अस्तित्वमा छ त्यही मात्रात्मक रूपमा बढ्ने वा घट्ने गर्दछ, गुणात्मक रूपमा कुनै नयाँ चीजको विकास वा सिर्जना हुँदैन र संसार कुनै बाह्य शक्तिको प्रभावले आफै घुम्दछ भन्ने धारणा राख्दछन् भने अर्का थरीले संसार परस्परमा सम्बन्धित एवम् सम्बद्ध वस्तु र घटनाहरूको एकीकृत प्रणाली हो, विकासको स्रोत पदार्थ स्वयम्मा अन्तर्निहित द्वन्द्वात्मक गति हो र विकासको गति मात्रात्मक परिवर्तनबाट गुणात्मक फड्को मार्ने दिशामा अगाडि बढ्नुका साथै निरन्तर नयाँ एवम् उन्नत अवस्थाको सिर्जना भइरहन्छ भन्ने धारणा राख्दछन् । अधिल्लो धारणा अधिभौतिकवादी धारणा हो र पछिल्लो धारणा द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी धारणा हो । त्यसैले अधिल्लो धारणासित सम्बन्धित दर्शनलाई अधिभौतिकवाद (metaphysics) भनिन्छ र पछिल्लो धारणासित सम्बन्धित दर्शनलाई द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (dilectical materialism) भनिन्छ ।

पदार्थ र चेतना दुवैलाई सृष्टिको प्राथमिक आधार मान्ने दार्शनिकहरू पनि यदा कदा देखिन्छन् । तिनीहरूको दर्शनलाई द्वैतवाद भन्ने गरिन्छ । तर दर्शनका मूलभूत सवालको समाधान खोज्ने क्रममा यिनीहरूले भौतिकवाद वा भाववादमध्ये कुनै एउटालाई समात्न पुग्ने भएकाले मूलरूपमा द्वैतवादको अलग अस्तित्व मानिँदैन ।

भौतिकवादी दर्शनलाई श्रमजीवी वर्गले आफ्नो क्रान्तिकारी विश्व दृष्टिकोणको रूपमा अँगालेपछि केही बुर्जुवा चिन्तकहरूले पूँजीपति वर्गको सत्ता जोगाइराख्ने उद्देश्यले भौतिकवाद र भाववाद दुवै एक पक्षीय छन् भन्दै दर्शनमा तेस्रो लाइनको वकालत गरेका थिए । उनीहरूले सृष्टिको आधार पदार्थ र चेतना दुवै नभई ब्रह्माण्डका तटस्थ तत्त्वहरू हुन्, जुन भौतिक र मानसिक दुवै हुन सक्छन् भन्ने धारणा राखेका थिए । तर अन्ततः भाववादकै शरणमा पुगेर यिनीहरूको पनि कुनै अलग अस्तित्व रहेन ।

दर्शनशास्त्रलाई पूर्वीय र पाश्चात्य भनेर पनि विभाजन गर्ने गरिन्छ । यस विभाजनमा भौगोलिक आधार बाहेक अरू खास भिन्नता वा विशेषता केही छैन । संसारको पूर्वी भागमा पर्ने दक्षिण एशिया र चीन, जापान आदि मुलुकका सबैखाले दर्शनलाई एकमुष्ट रूपमा पूर्वीय दर्शन भन्ने गरिन्छ र पश्चिमी मुलुक भनिने क्षेत्रमा पर्ने प्राचीन युनान र

आधुनिक युरोपका दर्शन सबैलाई पाश्चात्य दर्शन भन्ने गरिन्छ । पूर्वीय एवम् पाश्चात्य दुवै दर्शनमा भौतिकवादी तथा भाववादी अलग-अलग धाराहरू रहिआएका छन् र ती दुई धाराका बीच सङ्घर्ष चलिआएको छ ।

भाववाद र भौतिकवादबीच निम्न प्रकारका भिन्नताहरू रहेका छन् :

१) भाववादले चेतनालाई प्राथमिक तत्त्व मान्दछ भने भौतिकवादले पदार्थलाई प्राथमिक तत्त्व मान्दछ ।

२) भाववादले चेतनाबाट पदार्थको अस्तित्व निर्धारण हुने मान्दछ भने भौतिकवादले पदार्थबाट चेतनाको निर्धारण हुन्छ र चेतनाले पदार्थमा प्रभाव पार्दछ भन्ने मान्यता राख्दछ ।

३) भाववादले संसार अज्ञेय वा अबोधगम्य भएको मान्दछ भने भौतिकवादले संसार ज्ञेय वा बोधगम्य छ भन्दछ ।

४) भाववादले ईश्वर नामको एक सर्वशक्तिमान, नित्य, सर्वव्यापी, निराकार र अविनाशी शक्ति छ भन्ने विश्वास गर्दछ भने भौतिकवादले ईश्वर काल्पनिक धारणा मात्र हो, यथार्थमा त्यस्तो कुनै शक्ति छैन भन्ने मान्यता राख्दछ ।

५) भाववादले ज्ञान ईश्वरबाट प्राप्त हुन्छ भन्दछ भने भौतिकवादले ज्ञान व्यवहारबाट प्राप्त हुने मान्दछ ।

६) भाववादले समाज ईश्वरको रचना भएको मान्दछ भने भौतिकवादले समाज मानवीय रचना हो भन्दछ ।

७) भाववादले आत्मा अमर भएको र पूर्वजन्म-पुनर्जन्म भइरहने मान्दछ भने भौतिकवादले आत्माको अमरता र पूर्वजन्म-पुनर्जन्म हुन्छ भन्ने कुरा मान्दैन ।

८) भाववादले धर्मशास्त्रमा विश्वास गर्छ भने भौतिकवादले विज्ञानमा विश्वास गर्दछ र

९) भाववादले पूँजीजीवी वर्गको पक्षपोषण गर्दछ भने भौतिकवादले श्रमजीवी वर्गको पक्षपोषण गर्दछ ।

५. दर्शनको पक्षधरता :

दर्शन एक विश्वदृष्टिकोण हो । यो सामाजिक-भौतिक परिस्थितिमा आधारित हुन्छ । यसले विश्वलाई हेर्ने, बुझ्ने, व्याख्या गर्ने बदल्ने काम गर्नुका साथै समाजका खास वर्ग वा समूहहरूको हित, रक्षा र पक्षपोषण गर्ने काम समेत गर्दछ । त्यसकारण कुनै पनि दर्शन समाजका खास वर्ग वा समूहहरूको विश्वदृष्टिकोणको आधारका रूपमा रहेको हुन्छ । वर्गीय समाजको दर्शन कुनै पनि वर्गहितभन्दा माथि उठेको वा वर्ग निरपेक्ष

चरित्रको हुन सक्तैन । त्यो कुनै न कुनै वर्गको पक्षधर हुन्छ, हुन्छ । त्यसैले बेलायतका प्रसिद्ध दर्शनशास्त्री मोरिस कर्नफोर्थले— “वर्गीयतालाई नअँगाल्ने वा वर्ग सङ्घर्षको सम्बन्धमा पक्षधर नभई निष्पक्ष रहने कुनै पनि दर्शन हुँदैन । हामीले जतिसुकै खोजे पनि निष्पक्ष, गैरपक्षधर र गैरवर्गीय दर्शन पाउन सक्तैनौं”^{११} भनी लेखेका छन् । वर्गीय समाजको कुनै पनि दर्शनशास्त्रमा पाईने यही एक न एक वर्गको पक्षमा उभिने चरित्रलाई दर्शनको पक्षधरता भनिन्छ ।

जबसम्म सामाजिक उत्पादक शक्तिको विकासको स्तर राम्ररी उठेको थिएन र त्यसले अतिरिक्त उत्पादन गर्न सक्तैनथ्यो तबसम्म समाज वर्गमा विभाजित भएको थिएन र दर्शनमा पक्षधरता पनि देखापरेको थिएन । त्यस बेला मानिसले वस्तुगत यथार्थलाई जस्ताको तस्तै बुझ्ने र व्याख्या गर्ने प्रयत्न गर्दथ्यो, यद्यपि प्रकृतिका नियमहरूको अज्ञानताका कारण उसले कतिपय भ्रान्त धारणाहरूको निर्माण पनि गर्थ्यो । त्यसैले प्रारम्भिक दर्शन सरल भौतिकवादी चरित्रको थियो । जब समाजमा उत्पादक शक्तिको विकास हुँदै गएर अतिरिक्त उत्पादन समेत हुन थाल्यो तब समाजका एक थरी मानिसहरू उत्पादन कार्यमा प्रत्यक्ष रूपले संलग्न हुन्छाडेर आफू सञ्चालक भएर अरू मार्फत् उत्पादन कार्य गराई त्यसको उपभोग गरेर बाँच्न थाले । अनि त्यसरी अर्काको श्रमको उत्पादन उपभोग गरेर बाँच्ने ती मानिसहरूले भौतिक उत्पादन कार्यबाट अलग्गै रहेर चिन्तन गर्न थाले । भौतिक उत्पादन कार्यबाट टाढा रहेको कारणले गर्दा उनीहरूले चेतनाको निर्माणमा भौतिक जगत्को योगदानलाई भुल्दै जानथाले । उनीहरूले आफूहरू उत्पादन कार्यको सञ्चालक भएको आधारमा बुद्धि वा चेतनाले जगत् सिर्जना गर्दछ भन्ने निष्कर्ष निकाल्न थाले र चेतनालाई प्रधान ठान्न थाले । अब उनीहरूले आफ्नै हितको रक्षा र पक्षपोषण समेत गर्न थाले । यसरी चेतना प्रधान दर्शन -भाववाद र दर्शनमा पक्षधरताको जन्म भयो ।

भाववादी दर्शन आफ्नो जन्मकालदेखि नै सदासर्वदा शोषक वर्गको पक्षधर रहिआएको छ, भने भौतिकवादी दर्शनले सधैं नै श्रमजीवी जनताको पक्ष लिएको छ । ♥

११ मोरिस कर्नफोर्थ-द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद, (इ.सं. २०००), पृ.३ ।

नेपाली समाजमा दर्शनको प्रयोग

समिर सिंह

पृष्ठभूमि

नेपाली समाजलाई कुन दिशामा डोर्‍याउने ? नेपाली समाजको विकासलाई सही दिशा कसरी दिने ? हरेक सचेत नेपालीका लागि यी गम्भीर प्रश्न हुन् । यदि देश र जनता प्रति आफ्नो जवाफदेहिता महसुस गर्ने हो भने यी प्रश्नहरूलाई हामीले गम्भीरताका साथ लिनु नै पर्दछ । त्यति मात्रै नभएर यी प्रश्नहरूको सही निकासका लागि हाम्रो अग्रसरता हुनुपर्दछ । यी प्रश्नसित जोडिएका विभिन्न पक्षहरूको चिरफार गर्दै एउटा सही निष्कर्षमा पुग्ने हाम्रो लक्ष्य हुनुपर्दछ ।

अरस्तुले भनेका छन्- “मानिस एउटा सामाजिक प्राणी हो” । उनले अगाडि भनेका छन्- “त्यस्तो व्यक्ति जो समाजमा रहन सक्दैन त्यो या पशु हो या त परमात्मा नै हुन सक्दछ” । मानव स्वभावले गर्दा नै व्यक्ति समाजमा जीवन यापन गर्न विवश हुन्छ । उसका थुप्रै आवश्यकताहरू पूरा गर्न तथा आफ्ना जीवनका लक्ष्यहरू पूरा गर्न सामाजिक प्राणीका रूपमा नै ऊ अग्रसर हुनुपर्दछ । यसरी प्रेम तथा घृणा, सहयोग तथा सङ्घर्ष लगायतका प्रवृत्तिहरूका साथ ऊ अगाडि बढ्नुपर्दछ । यस दौरानमा विभिन्न प्रकारका रीतिरिवाज, भाषा, धर्म तथा जातीय प्रचलन लगायतका सामाजिक नियमहरू, स्वाभाविकरूपमा उत्पन्न हुन जान्छन् ।

विभिन्न व्यक्तिहरूको परस्पर सम्बन्धका आधारमा नै समाजको निर्माण हुन्छ । जसलाई एउटा निश्चित प्रणाली तथा ठोस लक्ष्यले व्यवस्थित गरेको हुन्छ । अझ प्रस्टरूपमा भन्नुपर्दा मानव जातिका विभिन्न चालचलन, परम्परा लगायत विभिन्न गतिविधिहरूलाई व्यवस्थित रूपमा अध्ययन गर्ने कार्य समाजशास्त्रले गर्दछ । जस्तो मैक्स वेबरले भनेका छन्- “समाजशास्त्र त्यो विज्ञान हो जसले सामाजिक गतिविधिहरूलाई व्याख्यात्मकरूपमा जानकारी गराउने प्रयत्न गर्दछ । जसले गर्दा यसका गतिविधि तथा परिणामहरूको कारणसहित व्याख्या प्रस्तुत गर्न सकियोस्” । निश्चितरूपमा समाजशास्त्रले मानिसहरूका मूल्य

र मान्यता, उनीहरूका उद्देश्य, उनीहरूका आदर्शहरूको विश्लेषणात्मक ढङ्गले अध्ययन गर्दछ ताकि सुन्दर र आदर्श समाज निर्माणको दिशामा ठोस उपलब्धि प्राप्त गर्न सकियोस् ।

तर हामी स्पष्ट हुनुपर्ने कुरा के हो भने समाजका विभिन्न पक्षहरूको अध्ययन तथा विश्लेषण मात्र प्रयाप्त हुँदैन । समाजशास्त्रले मानव जातिका विभिन्न चालचलन, रीतिरिवाज, समाजमा उनीहरूको भूमिकाको अध्ययन त गर्दछ । तर समाज के हो ? समाजका विभिन्न अङ्गहरू के के हुन् ? यी प्रश्नहरूको समाधानले मात्र हाम्रो गन्तव्य पूरा हुँदैन । समाज कसरी अगाडि बढ्नुपर्दछ ? समाजका मूल्य र मान्यता के हुनुपर्दछ ? यस दिशामा हाम्रा प्रश्नहरू केन्द्रित हुनुपर्दछ ।

निश्चितरूपमा यी प्रश्नहरूको समाधान दर्शनशास्त्रले नै पूरा गर्न सक्दछ । समाजशास्त्रबाट प्राप्त विभिन्न तथ्यहरूबाट प्रारम्भ गर्दै दर्शनशास्त्रले आफ्नो प्रक्रियालाई अगाडि बढाउँछ । समाजशास्त्र मात्र होइन, जीवविज्ञान, भौतिकविज्ञान, अर्थशास्त्र, नीतिशास्त्र, राजनीतिशास्त्र लगायत विभिन्न शास्त्रहरूका कतिपय सकारात्मक पक्षहरूलाई अङ्गीकार गर्दै एउटा निश्चित दृष्टिकोण निर्माणको दिशामा दर्शनशास्त्रले आफूलाई अग्रसर गराउँछ ।

अझ स्पष्टरूपमा भन्नुपर्दा दर्शनको कार्य यो पत्ता लगाउनु होइन कि पृथ्वीको उत्पत्ति कसरी भयो ? अथवा मानव शरीरको निर्माण कसरी हुन्छ ? निश्चितरूपमा यी विषयहरूको अध्ययन तथा अनुसन्धान गर्ने कार्य क्रमशः खगोलशास्त्र तथा जीवविज्ञानले गर्दछ । सत्यको भिन्दाभिन्दै पाटोहरू पहिल्याउने कार्य यी विभिन्न शास्त्रहरूले गर्दछन् तर दर्शनशास्त्रले विभिन्न शास्त्रहरूबाट प्राप्त विवरणहरूलाई पुनः अध्ययनको विषय बनाउँछ । एउटा निश्चित मापदण्ड अङ्गीकार गर्दै, ती तथ्यहरूको पुनः चिरफार गर्दै त्यसको सार खिच्ने कार्य दर्शनले गर्दछ र एउटा निश्चित विश्व दृष्टिकोण निर्माणको दिशामा अगाडि बढ्दछ । दर्शनको यही यथार्थतामाथि स्पष्ट भएर नै होला एङ्गोल्सले आफ्नो पुस्तक *ड्यूरिङ्ग मतखण्डन*मा भनेका छन्- “दर्शन, जाँच-पडतालको आरम्भ बिन्दु होइन, बल्कि त्यसको परिणाम हो ।”

हामी यो विषयलाई अर्को उदाहरणबाट पनि प्रस्ट पार्न सक्छौं । एउटा अन्धो मानिसलाई हात्ति के हो ? भनेर प्रश्न गरिँदा उसको जवाफ हुन सक्छ- जसको ठूलो आवाज हुन्छ । अर्को बहिरो मानिससित त्यही प्रश्न गरिँदा, जसको भीमकाय शरीर तथा लामो सुँढ हुन्छ भनेर जवाफ आउन सक्छ । समग्रमा हात्ति के हो ? यसको सम्पूर्ण परिभाषा हामी

उनीहरूबाट पाउँदैनौ । एवंप्रकारले अर्थशास्त्र, खगोलविज्ञान, जीव विज्ञान, राजनीतिशास्त्र लगायतका विषयहरूको विशुद्धप्रकारको अध्ययनले माथि उल्लेखित अन्धो र बहिरो व्यक्तिले प्राप्त गरेको ज्ञान जस्तो नै हाम्रो बुझाई हुन जान्छ । हामीले बुझेको ज्ञान एकाङ्गी प्रकारको हुन जान्छ । जसलाई दर्शनशास्त्रको भाषामा अधिभूतवादी चिन्तन भन्ने गरिन्छ । यसप्रकारको अधिभूतवादी बुझाईले सिङ्गो विश्व तथा मानव समाजका सम्बन्धमा हामीले सही दृष्टिकोण निर्माण गर्न सक्दैनौ ।

हामी अर्को तथ्यबाट पनि स्पष्ट हुन सक्छौं । निकै गहिरो रासायनिक प्रयोग तथा अनुसन्धानका आधारमा एउटा वैज्ञानिकले विभिन्न प्रकारका बमहरू बनाउँछ । त्यो वैज्ञानिकको काम त्यत्तिकैमा पूरा हुन्छ । ती बमहरू र समाजबीचको सम्बन्ध के हो ? ती बमहरूले राजनीतिक क्षेत्रमा कस्तो प्रभाव पार्दछ ? क्रमशः समाजशास्त्री तथा राजनीतिज्ञहरूले यी प्रश्नहरूको समाधान गर्ने प्रयास गर्दछन् । एउटा दार्शनिक त्यो भन्दा पनि अगाडि बढ्ने प्रयास गर्दछ । भिन्दा-भिन्दै पक्षहरूमाथि केन्द्रित हुँदै उसले आफ्नो तर्क-वितर्कहरू जारी राख्दछ । सामाजिक मूल्य-मान्यता, राजनैतिक परिस्थिति लगायतका विषयहरूलाई केलाउँदै एउटा सही दृष्टिकोण निर्माण गर्ने कार्य गर्दछ- दर्शनशास्त्रले । बमहरूको प्रयोग उचित छ कि छैन ? बमको प्रयोग समाज तथा राजनीतिका लागि हितकर छ कि छैन ? लगायतका प्रश्नहरूका सम्बन्धमा एउटा दृष्टिकोण दिने कार्य गर्दछ- दर्शनशास्त्रले ।

नेपाली समाज

नेपाली समाजको चर्चा गर्नु पर्दा परिवर्तित शासनकाल अनुसार नेपाली समाजमा पनि परिवर्तन हुँदै आएको छ । प्राचीन नेपाल गोपालवंशीहरूको काल, महिषपालकाल, किराँतकाल, लिच्छविकाल हुँदै अगाडि बढ्दै आयो । त्यस दौरानमा राजा जनक, गौतम बुद्ध, यलम्बर, मानदेव, अंशुवर्मा जस्ता विभिन्न राजाहरू देखा परे । यिनीहरूको मान्यता र सिद्धान्तहरूका आधारमा पनि नेपाली समाज काफी हदसम्म प्रभावित हुन पुग्यो । राजा पृथ्वीनारायण शाहले नेपाल पुनः एकीकरण गरेपश्चात् आधुनिक नेपालको सुरुवात भएको छ । यसरी नेपालको राजनीतिक इतिहासमा केन्द्रीय सामन्ती राज्यसत्ताको स्थापना, जहानियाँ राणाशासन, निर्दलीय पञ्चायतको तीस वर्षे शासनकाल तत्पश्चात ०४६ सालको जनआन्दोलनका साथै बहुदलीय संसदीय व्यवस्था हुँदै ०६२-०६३ को महान् जनआन्दोलनपछि गणतन्त्रात्मक नेपालको स्थितिसम्म हामी आइपुगेका छौं ।

निश्चितरूपमा परिवर्तित राजनीतिक प्रणालीअनुसार नेपाली समाज पनि विभिन्न मोडहरू पार गर्दै अगाडि बढ्दै आइरहेको छ । वि.सं. १९०३ को षड्यन्त्रमूलक कोतको हत्याकाण्ड पछि १०४ वर्षे राणा शासनकालमा नेपाली समाज शोषण, दमन, जातीय तथा धार्मिक भेदभाव जस्ता असमान स्थितिसित गुञ्जिनुपन्यो । यस कालमा सती तथा दास प्रथाको उन्मूलन भए पनि मुलुकी ऐनमा नै कठोर सामाजिक नियमहरू बनाएर नेपाली समाजलाई गम्भीर 'असमानताको बन्धक' बनाइयो । यद्यपि द्वितीय विश्वयुद्ध पछि एशियामा आएको जनजागरणको लहरले नेपाली समाजलाई पनि केही रूपमा प्रभावित पार्दै गयो । राणाशाहीका विरुद्ध नेपाली जनताले स्कूल, पुस्तकालय खोल्ने, धार्मिक विभेदका विरुद्ध आवाज उठाउने जस्ता गतिविधिले नेपाली समाजको परिवर्तनको दिशामा थप टेवा पुग्दै गयो ।

२००७ सालको परिवर्तन पछि जातीय विभेदको कठोर बन्धन खुकुलो हुँदै गयो । नारी स्वतन्त्रता र शिक्षाको विस्तार तीव्ररूपमा अगाडि बढ्यो । २०२० सालमा नयाँ मुलुकी ऐन जारी गरियो । बालविवाह, बहुविवाह, अनमेल विवाहलाई कानूनी रूपमा अन्त्य गरियो । ३० वर्षे निर्दलीय पञ्चायती कालको अन्त्यपछि नेपाली जनताको वाक् तथा लेखन स्वतन्त्रता जस्ता मौलिक अधिकारले नेपाली समाज गम्भीर फड्को मार्न सक्षम भयो । ०६२-०६३ सालको जनआन्दोलनले निरङ्कुश राजतन्त्रलाई सदाका लागि अन्त गर्‍यो र गणतान्त्रिक नेपालको स्थापना भयो । निश्चितरूपमा यसप्रकारको परिवर्तनले नेपाली समाजलाई एउटा नयाँ अध्यायका साथ स्थापित गर्न सक्षम भयो । यद्यपि अहिलेको राजनीतिक जटिलताले गर्दा नेपाली समाजलाई विभिन्न प्रतिकूल परिस्थितिको सामना गर्नु नै परेको छ ।

यसरी प्रस्ट छ, नेपाली समाज विद्यमान राजनीतिक परिस्थितिसित अभिन्नरूपमा जोडिएको छ । त्यसका साथै राजनीतिमा हुने परिवर्तनले सामाजिक परिस्थितिमा पनि परिवर्तन ल्याउँदै गइरहेको हुन्छ । जुन तथ्य नेपाली समाजको इतिहासलाई चिरफार गर्दा पनि प्रस्ट हुन्छ । तर हामी एउटा अर्को तथ्यप्रति पनि स्पष्ट हुनुपर्दछ कि विभिन्न समयमा समाजमा भइरहने परिवर्तनको कारण- राजनीतिक र आर्थिक मात्र नहुन सक्छ । समाजमा हुने परिवर्तनलाई त्यो रूपमा मात्रै परिभाषित गर्नु न्यायोचित हुँदैन । समाजमा परिवर्तनका लागि विद्यमान दार्शनिक सोचले पनि महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलिरेको हुन्छ । निश्चितरूपमा आर्थिक तथा राजनीतिक परिस्थितिले समाजलाई एउटा निश्चित दायरामा बाँधेर राखेको हुन्छ, तर समाजलाई त्यो दायरामा बाँधिरहन विकसित दार्शनिक सोचले

महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलिरहेको हुन्छ । अझ अगाडि बढेर भन्नुपर्दा परिवर्तित राजनीतिक तथा आर्थिक परिस्थितिबाट नै दार्शनिक अवधारणा तयार भइरहेको हुन्छ । तत्पश्चात् उक्त परिस्थितिमा परिवर्तन ल्याउन पनि दार्शनिक अवधारणाको नै महत्त्वपूर्ण भूमिका हुन्छ ।

उदाहरणका रूपमा भन्नुपर्दा नेपालको तराई क्षेत्रमा मानवले मानवलाई बन्धकको रूपमा राख्ने कमैया-प्रथा गणतन्त्र स्थापनाकालसम्म नै थियो । त्यस अघिको राजनीतिक तथा आर्थिक अवस्थाको फलस्वरूप नै त्यसप्रकारको घिनलाग्दो प्रथा नेपाली समाजमा कायम थियो । त्यति मात्रै होइन त्यो भन्दा पनि घिनलाग्दा प्रथाहरू जस्तै सतीप्रथा तथा दास प्रथा नेपाली समाजमा कायम थिए । तर विभिन्न प्रकारका सङ्घर्षहरू चल्दै गए । राजनीतिक तथा आर्थिक प्रणालीमा विभिन्न प्रकारका अन्तरविरोधहरू बढ्दै गयो । जसको फलस्वरूप मानिसका सोचाईहरूले पनि नयाँ रूप धारण गर्दै गयो । विकसित नयाँ परिस्थितिमा पुराना सोच र मान्यतामा आधारित कमैया प्रथाजस्ता घिनलाग्दा प्रथाहरूले आफ्नो अस्तित्व बचाइराख्न सकेन । अन्ततः नयाँ परिस्थितिका अगाडि पुराना सोच र मान्यताहरूले आत्मसमर्पण गर्नुपर्थ्यो । यसरी नेपाली समाज नयाँ दिशामा नयाँ मान्यताहरूका साथ अगाडि बढ्दै आइरहेको छ ।

कुरा प्रस्ट छ, नेपाली समाजमा आर्थिक, राजनीतिक पक्षको जति चर्चा भइरहने गर्दछ दार्शनिक पक्षको पनि त्यही रूपमा नै विश्लेषण गरिनु नितान्त आवश्यक छ । ताकि नेपाली समाजलाई गलत दिशा तर्फ भङ्किने सम्भावनाबाट रोक्न सकियोस् । नेपाली जनतामा सही प्रकारको वैज्ञानिक दृष्टिकोण निर्माण गर्दै उनीहरूको शक्तिलाई सही ठाउँमा प्रयोग गर्न सकियोस् । यस आधारमा हामी यहाँ दर्शनका विभिन्न पक्षहरूको चिरफार गर्दै त्यसलाई नेपाली समाजमा कसरी प्रयोग गर्न सकिन्छ भन्ने दिशामा नै यस लेखको विषयवस्तु केन्द्रित हुनेछ ।

दर्शन

दर्शन के हो ? यसको नेपाली समाजसित कस्तो प्रकारको सम्बन्ध हुन्छ ? नेपाली समाजलाई सही दिशामा डोर्न्याउन दर्शनको कस्तो प्रकारको भूमिका हुन सक्दछ ? यसप्रकारका गम्भीर प्रश्नहरूको समाधान खोज्नु लेखको उद्देश्य हुनेछ । दर्शनका विभिन्न पक्षहरूको विश्लेषण गर्दै एउटा सही निष्कर्ष तर्फ अग्रसर हुने नै हाम्रो यहाँ प्रयास हुनेछ । त्यसका साथै दर्शनशास्त्रका ऐतिहासिक पक्षको प्रसङ्गलाई कोट्याउँदै त्यसका कतिपय सकारात्मक पक्षहरूलाई अहिलेको सन्दर्भमा प्रयोग गर्ने तर्फ पनि

हाम्रो ध्यान जानेछ । ताकि नेपाली समाजको अग्रगमनको दिशामा सशक्त भूमिका खेल्न सकियोस् ।

मानव जीवन तथा जगत्लाई बुझ्ने जुन दृष्टिकोण तयार हुन्छ, त्यसलाई नै दर्शन भनिन्छ । यो नै सर्वमान्य परिभाषा हो । जस्तै 'जगत्का सञ्चालक ईश्वर हुन्' यो एकप्रकारको दृष्टिकोण भयो । त्यस्तै 'भौतिक कारणले नै सिङ्गो जगत्को अस्तित्व कायम छ' यो अर्को मान्यता भयो । यी भिन्दाभिन्दै मान्यताहरूले भिन्दाभिन्दै प्रकारको दर्शनलाई प्रतिनिधित्व गर्दछन् । पहिलो मान्यताले चेतनालाई प्राथमिकता दिँदै आफ्नो प्रत्ययवादी दर्शनको सुरुवात गर्दछ भने अर्कोले पदार्थलाई प्रमुखता दिँदै भौतिकवादी दर्शनको । वास्तवमा समग्र दर्शनशास्त्र यी दुई बेग्लाबेग्लै मान्यताहरूको अन्तरविरोधका साथ नै अगाडि बढ्दछ ।

पदार्थ प्रमुख कि चेतना ? दुनियाँभरिका दार्शनिकहरू वर्षौंदेखि यो विषयलाई नै केन्द्रविन्दु बनाउँदै आ-आफ्नो दर्शनको व्याख्या तथा विश्लेषण गर्दै आइरहेका छन् । जसले पदार्थलाई प्रमुखता दिए ती भौतिकवादी भए भने जसले चेतनालाई महत्त्व दिए ती प्रत्ययवादी भए । यो बहसको विषयबाट प्रारम्भ गर्दै उनीहरू दर्शनशास्त्रका अति जटिल विषयतर्फ अग्रसर हुँदै गए । वास्तवमा मानव समाजको उत्पत्तिदेखि नै यो अन्तरविरोध गम्भीररूपमा चल्दै आइरहेको छ । त्यसकारण दार्शनिक अन्तरविरोधप्रति स्पष्ट हुन हामीले इतिहासलाई पनि केहीरूपमा खोतल्नु नै पर्ने हुन्छ । विशेष गरेर नेपाली समाज, पूर्वीय समाज अन्तरगत नै भएकाले हामीले विषयवस्तुलाई चिरफार गर्दा पूर्वीय दर्शनको ऐतिहासिक पृष्ठभूमिको चिरफार गर्नुपर्ने नै हुन्छ ।

दर्शनको ऐतिहासिक पृष्ठभूमि

पूर्वीय सभ्यताको इतिहास कोट्याउँदै जाने हो भने भारतमा सिन्धुघाटीको सभ्यतामाथि आक्रमणपश्चात् नै आर्यहरू स्थापित भएको पाउँछौं । त्यो समयमा अलौकिक सत्ता प्रति चिन्तनमा लीन रहने ऋषीमुनिहरूद्वारा नै वेदका विभिन्न शाखाहरू स्थापित भएको पाइन्छ । जब कि आर्य जाति स्थापित हुनु अगावै पूर्वीय सभ्यताको उदय भएको पाइन्छ । ई.पू. ३००० तिर सिन्धुघाटीको मोहेन्जो-दडो, चन्दु-दडो तथा हडप्पामा त्यसप्रकारका सभ्यताको विकास भएको पाइन्छ । ज्यूनरको प्री-हिस्ट्री अफ इन्डियाको अध्ययन गर्ने हो भने यो सभ्यताभन्दा अगावै हजारौं वर्षको इतिहास छ जब उनीहरूलाई धातुको प्रयोग, खेतीपाती आदिको बारेमा केही जानकारी थिएन ।

आफ्नो अस्तित्वका लागि प्रकृतिसित सङ्घर्ष गर्दा गर्दै मानव जाति पत्थर युगबाट धातुको प्रयोगतर्फ अगाडि बढ्यो । यसप्रकारको विकासले नै नयाँ-नयाँ प्रकारका श्रम विभाजनको सुरुवात भयो । सामूहिक उत्पादन र सामूहिक उपभोगमा आधारित समाज क्रमशः सामूहिक उत्पादन तर निजी उपभोगमा आधारित समाजमा परिणत हुँदै गयो । यसरी वर्गीय समाजको उदय भयो ।

एङ्गोल्सको काल विभाजन- जङ्गलीपन, बर्बरता र सभ्यताजस्तै उत्पादन शक्तिको विकासले पूर्वमा एउटा उन्नत सभ्यता अर्थात् सिन्धुघाटीको सभ्यताको उदय भयो । यो त्यस्तो काल हो, जब खेतीपाती मात्र होइन अन्य क्षेत्रबाट व्यापार सम्बन्ध मात्रै नभएर एकप्रकारको चित्रलिपि पनि तयार भइसकेको थियो । इतिहासकार चाइल्डका अनुसार यो समयमा नै धर्ममा आधारित राज्य र राजालाई पवित्र मान्ने प्रचलन सुरु भइसकेको थियो । सिन्धुघाटीको सभ्यता जुन ई.पू.१५०० सम्म जारी थियो, शिव, देवी माता, लिङ्ग तथा ऋषभजस्ता आस्थाका प्रतीकहरू देखा परिसकेका थिए । विशेष गरेर प्रकृतिसित मिल्दाजुल्दा कतिपय तथ्यहरूका आधारमा नै यसप्रकारका प्रतीकहरू सिर्जित भएका थिए । जस्तो कि इतिहासकार जे.डी. बर्नाले आफ्नो पुस्तक साइन्स इन हिस्ट्रीमा भन्छन्- “नव पाषाणयुगमा समाजको मुख्य ध्यान उब्जनी बढाउनु थियो । त्यो अवस्थामा अन्न उत्पादन गर्ने भूमिलाई बच्चा उत्पादन गर्ने महिलासित तुलना गर्दै लिङ्ग पूजाको सुरुवात भयो ।”

बाहिरबाट आएका आर्यहरूले सर्वप्रथम सिन्धुघाटीमा आक्रमण गरी विजय प्राप्त गरे । त्यहाँका कतिपय राम्रा सभ्यतालाई स्वीकार गर्दै आवश्यकता अनुसार परिमार्जित सभ्यताको विकास गरे । यो यस्तो परिस्थिति थियो जुनबेला सबैभन्दा महत्त्व शक्तिको हुन्थ्यो । यसरी शक्तिको प्रतीकको रूपमा इन्द्र जस्ता ‘भगवान्’ देखा परे । त्यो कालमा नै सिर्जित ऋग्वेदमा इन्द्रको प्रशंसा गर्दै उनलाई असुरहरू हनन् गर्ने वाला, किलाबन्दीलाई नष्ट गर्ने वाला आदि शक्ति भएको बलवान दूतका रूपमा उल्लेख गरिएको छ ।

आर्यहरूका लागि बलवान र शक्तिशाली हुनुका साथै भोजन, स्वास्थ्य, दीर्घ आयु, भौतिक उन्नति आदिको आशा गर्दै वरुण, सूर्य आदि चीजहरूमा पनि देवत्व आरोपित गरे । विभिन्न खगोलीय रहस्यहरू र उनीहरूको दिनचर्यामा घट्ने विभिन्न घटनाहरूलाई पुष्टि गर्नका लागि उनीहरूसित कुनै वैज्ञानिक तथ्यहरू थिएन । यसप्रकारको अवस्थामा अनुमानका आधारमा विभिन्न प्रकारका देवताहरूको उदय हुनु स्वाभाविक पनि थियो ।

सूर्य उदाउँछ, त्यसपछि अस्ताउँछ, पानी बर्सिन्छ, बादल गर्जिन्छ, मानिसको जन्म हुन्छ र पछि मृत्यु हुन्छ ! यी लगायतका थुप्रै विषयहरू, प्रारम्भिक आर्यहरूका अगाडि तेर्सिए । यी विषयहरूलाई संबोधन गर्दै पुरोहितहरूले विभिन्न प्रकारका मन्त्रहरू जप्ने गरे । तिनै प्रार्थना र मन्त्रहरू जो प्रारम्भमा मौखिकरूपमा मात्र अस्तित्वमा थियो, वैदिक मन्त्रको रूपमा अस्तित्वमा आयो । विभिन्न समयमा ऋषिमुनिहरूले उच्चारण गरेका मन्त्र र स्तुतिगानहरू नै पछि गएर सङ्कलितरूपमा ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद र अथर्ववेद बनेर अस्तित्वमा आयो । इतिहासकारहरूका अनुसार लगभग ई.पू.१२०० तिर ऋग्वेदका प्रारम्भिक स्तुतिहरू देखा पर्‍यो । उनीहरूका अनुसार केही स्तुतिहरू आर्यहरूको आगमन पूर्व रचिएको भए पनि अधिकांश स्तुतिहरू उनीहरूको आक्रमणको समयमा तथा उनीहरूको पूर्वतर्फ प्रस्थानको समयमा नै रचिएको हो ।

प्रारम्भमा कुनै मन्दिर तथा पुरोहितहरूको अस्तित्व थिएन । उनीहरूको प्रार्थनाको उद्देश्य मोक्ष प्राप्ति तथा ब्रह्मसित साक्षात्कार गर्नु थिएन । राम्रो वस्तु, राम्रो सन्तान, प्रशस्त गाईवस्तु प्राप्त गर्नु, शत्रुमाथि विजय प्राप्त गर्नु नै उनीहरूको मन्त्रको उद्देश्य हुन्थ्यो । उनीहरूको देवताको स्वरूप पनि प्राकृतिक नै थियो । तर उत्पादन शक्तिको विकासका साथ वर्गीय विभेदको सुरुवात भयो । सम्पन्न वर्गले बढी सम्पत्ति आर्जन गर्न पुरोहितहरू नियुक्त गर्न थाले । यसरी धार्मिक संस्कारहरूलाई व्यवस्थित रूप दिने पुरोहितहरू एउटा नयाँ वर्गको रूपमा देखा परे । आफ्नो हित अनुकूल पुरोहितहरूले धार्मिक प्रचलनमा विभिन्न प्रकारका अन्धविश्वासपूर्ण धारणाहरू थप्दै गए । विशेष गरेर अंगिरस, भारद्वाज, कण्व, वशिष्ठ आदि त्यो बेलाका प्रधान पुरोहितका रूपमा चिनिन्थे ।

ऋग्वेदको प्रारम्भमा कतै पनि वर्ण विभाजनको उल्लेख गरिएको छैन । तर दशौँ खण्ड अर्थात् पुरुष सूक्तमा गएर नै त्यसप्रकारको विभाजनको बारेमा उल्लेख छ । यसप्रकारको विभाजन, सामाजिक कार्यहरूको आधारमा नै केन्द्रित थियो । तर धेरैपछि उत्पादन शक्तिको विकासका साथ वर्ण विभाजनले विकृत रूप लिएको अर्थात् सम्पन्न वर्गले आफ्नो स्वार्थानुरूप प्रयोग गर्दै गएको इतिहास नियाल्दा प्रस्ट हुन्छ ।

वर्गीय विभाजनले प्रत्ययवाद, एकप्रकारको विश्व दृष्टिकोणको रूपमा देखा पर्‍यो । वर्गीय द्वन्द्व, युद्ध, अकाल, भौतिक क्षति आदिले वास्तविक जीवनबाट पलायन हुँदै तात्त्विक चिन्तनको क्षेत्रमा शरण लिने प्रवृत्ति बढ्न थाल्यो । त्यस परिस्थितिले प्रत्ययवादका लागि उपयुक्त आधार तयार गरिदियो । जस्तोकि भारतको खोजमा जवाहरलाल नेहरूले भनेका

छन्- “राजनैतिक तथा आर्थिक क्षेत्रमा उत्पन्न नैराश्यताले नै संन्यास र जीवनबाट पलायनको विचार उत्पन्न हुन्छ ।”

प्रत्ययवादको विकासलाई प्रस्टाउँदै मार्क्स र एङ्गोल्सको जर्मन विचारधारा नामक रचनामा भनिएको छ- “श्रमको विभाजन त्यो अवस्थामा हुन्छ जब भौतिक र मानसिक श्रमका बीच अन्तर प्रकट हुन्छ । यो अवस्थामा चेतना यस्तो अवस्थामा पुग्छ कि त्यसले संसारबाट आफूलाई मुक्त गरिोस् तथा शुद्ध सिद्धान्त, धर्मशास्त्र, दर्शन, नैतिकता आदिको रचना तर्फ अगाडि बढेोस् ।”

पूर्वीय समाजमा चरम रूप लिँदै गएको दास प्रथामा सामाजिक अव्यवस्था र असन्तोषले तीव्र रूप लिँदै गएको थियो । विभिन्न प्रकारका दुःखहरूले मानिसहरूलाई सताइरहेको थियो । त्यसै अवस्थामा भारतको दार्शनिक प्रणाली यस्तो ज्ञान प्राप्ति तर्फ केन्द्रित भयो जसले उनीहरूको जीवनमा आउन सक्ने कठिनाईहरूलाई अन्त गर्न सकोस् । भारतमा चार्वाक दर्शन बाहेक प्रायः सबै दार्शनिक प्रणाली मोक्ष अर्थात् मुक्तिको अवधारणा तर्फ केन्द्रित भए । यो कुरालाई प्रस्टाउँदै एम.हिरियन्नाले आउटलाइन्स अफ इन्डियन फिलोसोफीमा भनेका छन्- “मानव समाजमा उत्पन्न हुने विभिन्नप्रकारका विकृतिहरूलाई कसरी कम गर्ने यो कुरामा नै प्राचीन मानिसहरू केन्द्रित भए र अन्त्यमा मोक्षलाई यस्तो अवस्था मानियो जहाँ उनीहरूलाई सम्पूर्ण सुख र आनन्द प्राप्त हुन्छ ।”

यसरी ईश्वरवाद, दार्शनिकरूपमा भन्नुपर्दा प्रत्ययवाद कुन ऐतिहासिक परिस्थितिमा विकसित भयो भन्ने प्रस्ट नै छ । फेरि इतिहासलाई अध्ययन गर्दै जाँदा मानव समाजको विकास क्रममा धेरैपछि नै अर्थात् ई.पू. १२०० तिर नै वेदको विकास भयो । वेद कुनै अलौकिक सत्ताको रचना नभएर भौतिक परिस्थितिको फलस्वरूप ऋषिमुनिहरूबाट रचना भएको पनि प्रस्ट छ ।

मानव जाति तथा जगत्प्रतिको अनभिज्ञताले गर्दा त्यो बेला प्रत्ययवादको बोलबाला थियो । तर भौतिकवाद तथा प्रत्ययवादबीचको अन्तरविरोध त्यो बेलादेखि नै सुरु भइसकेको थियो । जीव तथा जगत्को कारण कुनै अलौकिक सत्ता होइन, प्रकृतिभित्र नै हुन्छ भन्दै थुप्रै दार्शनिक तथा ऋषिमुनीहरू देखा परिसकेका थिए । जस्तोकि डी.भट्टाचार्यले *हिस्ट्री अफ फिलोसफी*मा भनेका छन्- “बृहस्पतिले ईश्वरको अस्तित्व, आत्माको अमरता तथा मृत्युपछिको जीवनलाई अस्वीकार गर्दथे ।” त्यस्तै अर्का ऋषि भृगुले पनि ‘पदार्थबाट नै सबै जीवको उत्पत्ति हुने र अन्तमा त्यसैमा विलिन हुने’ धारणा राख्दथे ।

वेदपछि अस्तित्वमा आएको उपनिषद्का कतिपय खण्डहरूमा अभूत बढी धार्मिक अनुष्ठान, कर्मकाण्ड आदिको विरोध गरिएको छ। छान्दोग्य उपनिषद्को एउटा प्रकरणमा पुरोहितहरूलाई कुरुरसित तुलना गरिएको छ। एम.हिरीयन्ना ले आफ्नो सोही पुस्तकमा भन्छन्- “यसरी मुण्डक उपनिषद्मा बलि आदि कर्मकाण्डहरूमाथि स्पष्टरूपमा प्रहार गरिएको छ। त्यसमा भनिएको छ कि जसले कर्मकाण्ड आदिबाट राम्रो फलको आशा गर्दछ त्यो मूर्ख हो।”

१८ वटा उपनिषद्हरू मध्ये श्वसनवेद उपनिषद्मा स्पष्टरूपमा भनिएको छ- “पदार्थ बाहेक अरु कुनै चीजको अस्तित्व सम्भव छैन। ... न कुनै अवतार हुन्छ, न ईश्वर, न स्वर्ग र न नर्क नै। सबै परम्परागत धार्मिक साहित्य, अहङ्कारी मूर्खहरूको करतुत हो। ... वास्तवमा इन्द्र र एउटा कुरुरमा कुनै अन्तर छैन।”

आर्यहरू भारतको विभिन्न भागहरूमा फैलिँदै गर्दाको उनीहरूको जीवन चित्रण सित सम्बन्धित महाकाव्य रामायण र महाभारत हुन्। यी महाकाव्यका कतिपय प्रसङ्गहरूमा पनि प्रत्ययवादी चिन्तनको स्पष्ट विरोध गरिएको छ। जस्तै रामायणमा जावालिले रामको पिताको मृत्युपश्चात् उनलाई सम्झाउँदै भनेका छन्- “यो दावा कि मृतक पिता, बलि कर्ममा दिइएको आहार ग्रहण गर्दछ, एकदमै बकवास हो। श्राद्धका बहानामा प्रशस्त अन्न खर्च गर्नु बेकार हो। मृतकको प्रतिनिधिलाई पिण्ड खुवाउनु पाखण्डी कार्य हो।” उनी भन्छन्- “धार्मिक आदेशहरूको रचना निकै चलाख व्यक्तिहरूले गरेका थिए, ताकि धार्मिकताको आवरणमा व्यापकरूपमा दान-दक्षिणाको सिद्धान्त फैलाउन सकियोस्।” रामलाई सम्झाउँदै उनी अगाडि भन्छन्- “यो जीवन पश्चात्, यो संसारभन्दा अर्को संसारमा मनुष्य जीवित नै रहँदैन। त्यसैले अनुमान र कोरा कल्पनामा आधारित कुराहरूमा ध्यान दिनु आवश्यक नै छैन।”

ईश्वरीय चिन्तनका विरुद्ध महाभारतको शान्तिपर्व विशेषरूपमा उल्लेखनीय छ। विशेषगरेर स्वभाववाद, परिणामवाद र यादृच्छवादको अध्ययनबाट त्यो कुरा प्रस्ट हुन्छ। स्वभाववादका अनुसार वस्तुहरूको अस्तित्व आफ्नै प्रकृतिका कारण नै सम्भव भएको हो। यिनीहरू स्वयं निर्देशित हुन्छन् त्यसका लागि कुनै अलौकिक सत्ताको आवश्यकता पर्दैन। त्यस्तै यादृच्छवादका अनुसार यो जगत्को स्रष्टा कुनै अलौकिक सत्ता होइन। वस्तुहरूको स्वभावअनुसार आकस्मिकरूपमा तिनीहरूको निर्माण हुन्छ।

शान्तिपर्वकै एउटा अध्यायमा दानवराज बलिले इन्द्रसित भनेका

छन्- “जीव र शरीर एकसाथ अस्तित्वमा आउँछन्, एकसाथ अगाडि बढ्छन् र एकसाथ नष्ट हुन्छन्।”

यसरी सारमा भन्नुपर्दा प्रारम्भमा भौतिक रहस्यहरू प्रतिको अनभिज्ञता र उत्पादन शक्तिको विकासले सम्पन्न वर्गको हितका आधारमा नै ईश्वरीय चिन्तन परिमार्जित हुँदै गयो। अहिले पनि कतिपय क्षेत्रमा यो विषय आस्था र विश्वासको केन्द्रबिन्दु रहँदै आएको छ। जब कि यसको वास्तविक उद्देश्य शोषणप्रधान समाजलाई टिकाउने बाहेक अरु केही हुन सक्दैन। मानिसहरूलाई आफ्नो यथार्थ जिम्मेवारीबाट विमुख पार्दै समाज र मुलुकको परिवर्तन प्रक्रियामा अवरोध सिर्जना गर्नु बाहेक यसको लक्ष्य केही हुन सक्दैन।

दर्शनको चिरफार

दर्शनको उद्देश्य जीवन तथा जगत्का बारेमा सही दृष्टिकोण निर्माण गर्ने नै हुनुपर्दछ। तर सत्यको प्राप्ति कसरी हुन्छ ? प्रत्ययवादी धरातलबाट वा भौतिकवादी मान्यतालाई अङ्गीकार गर्दै अगाडि बढ्ने ? सबैभन्दा अगाडि हामीले पहिल्याउनु पर्ने कुरा नै यही हो। यदि यो विषयमा हाम्रो ठम्याई सही हुन सक्थ्यो भने दर्शनशास्त्रको क्षेत्रमा हाम्रा प्रत्येक विश्लेषण सही हुँदै जानेछन्। सत्य प्राप्तिको दिशामा दर्शनका एक-दुइवटा परिभाषा तथा केही उदाहरणहरू मात्र पनि प्रयाप्त हुने छैन। हामीले योसित जोडिएका विभिन्न पक्षहरूलाई कोट्याउनु पर्ने हुन्छ।

यसरी तयार भएको चेतना पूर्णतः सत्य नै हुन्छ भन्न सकिँदैन। विभिन्न परिस्थिति अनुसार चेतनाले आफूलाई परिमार्जित गर्दै गइरहेको हुन्छ। त्यसका साथै कुनै समयमा कुनै विषय सही हुन सक्छ। तर नयाँ परिस्थितिको विकासका साथै त्यसको औचित्य समाप्त हुन सक्छ। यसरी चेतना र पदार्थबीचको अन्तरविरोध हमेशा रहिरहेको हुन्छ। विकसित परिस्थिति अनुसार चेतनाले आफूलाई परिमार्जित गर्दै जान्छ। तर हामीले बुझ्नुपर्ने कुरा के हो भने परिमार्जित चेतनाले नयाँ परिस्थितिलाई नयाँ दिशा दिन सक्थ्यो भने मात्रै दर्शनको सही भूमिका कार्यान्वयन भएको हाम्रो मूल्याङ्कन हुन जान्छ। यही प्रक्रियालाई नै हामी भौतिकवादी दर्शन तथा सत्यको नजिक रहेको वैज्ञानिक दर्शनको रूपमा बुझ्न सक्छौं।

कार्ल मार्क्सले राजनीतिक अर्थशास्त्रको आलोचना नामक पुस्तकमा भनेका छन्- “सामाजिक तथा राजनीतिक प्रणाली ले नै बौद्धिक जीवनको सम्पूर्ण प्रक्रियालाई प्रभावित गर्दछ। सामाजिक चेतनाले त्यसको अस्तित्वलाई निर्धारित गर्ने होइन, सामाजिक अस्तित्वले नै त्यसको

चेतनालाई निर्धारित गर्दछ ।” यस आधारमा पनि हामी के कुरामा स्पष्ट हुन्छौं भने विद्यमान परिस्थितिले नै मानिसहरूमा एउटा निश्चित प्रकारको सोचाई तथा दृष्टिकोणको विकास हुन्छ । जस्तै समाजमा भएको अन्याय-अत्याचार, विद्यमान परिस्थिति भयो । यसप्रकारको परिस्थितिका कारण दुई प्रकारका विचार उत्पन्न हुन सक्छन्- या त जतिसुकै अन्याय-अत्याचार भए पनि सहँदै बस्ने या त त्यसका विरुद्ध विद्रोह गर्ने । जब समाजमा अन्तरविरोध चर्कँदै जान्छ, दोस्रो बाटो रोज्नेको बाहुल्यता बढ्दै गइरहेको हुन्छ अर्थात् पुराना समाजका नराम्रा प्रचलनको विरुद्ध विद्रोह गर्नेको सङ्ख्या बढ्दै गइरहेको हुन्छ । वर्षौंदेखि रुढीवादी संस्कार तथा छाडा र पश्चिमी संस्कृति अँगाल्दै आएका मानिसहरू विकसित परिस्थिति अनुसार आफूलाई त्यही अनुरूप परिवर्तित गर्दै लगिरहेका हुन्छन् । अबको नयाँ परिस्थितिमा उनीहरूलाई त्यही कला र संस्कृति मन पर्दछ जसले उनीहरूको भावना र मर्मलाई आत्मसात् गर्न सकेको हुन्छ । जसले पुरानो र सडेगलेको समाजलाई बदलेर नयाँ समाजको परिकल्पना अधि सारेको हुन्छ ।

भौतिकवाद प्रति स्पष्ट हुन केही उदाहरणहरूको पनि चर्चा गरौं ।

यो पङ्क्तिकारले आफ्नो पाँच वर्षे छोरालाई एकचोटि मशाल जुलुसमा सँगै लिएर गयो । उसले त्यहाँ जता कतै आगोको मुस्लो मात्र देख्यो । उसको दिमागमा के छाप प्यो भने ‘यी पार्टीका मानिस त आगो बोकेर हिँड्ने, बदमास हुँदा रहेछन्’ । त्यसपछि ऊ आन्दोलनको कुनै कार्यक्रममा आउन नै मान्दैन र पार्टीलाई उसले नकारात्मकरूपमा बुझ्ने गर्दछ । त्यस्तै वर्षौंसम्म जमिन्दारले गरिब किसानमाथि शोषण, अत्याचार गर्दै आए । त्यस आधारमा त्यो किसानमा के भावनाको विकास भयो भने, ‘जमीन्दारको विरोधमा सङ्घर्ष गर्नुपर्दछ ।’

पाँच वर्षे बालकमा विकास भएको चेतना, ‘आन्दोलनकारीहरू बदमास हुँदा रहेछन्’ तथा गरिब किसानमा ‘जमीन्दारका विरुद्ध सङ्घर्ष गर्नुपर्दछ’ यी विभिन्न प्रकारका चेतनाहरू हुन् ।

चेतनाको विकास कसरी भयो त ? अन्तर्मनबाट उब्जिएको पनि होइन र कुनै अलौकिक सत्ताको कारण पनि होइन । त्यसबेलाको परिस्थितिबाट नै त्यसप्रकारको चेतनाको विकास हुन गएको हो । जुन परिस्थितिलाई भौतिक जगत्मा पदार्थ भनेर बुझ्ने गरिन्छ । यसरी स्पष्ट छ, चेतनाको विकास पदार्थबाट भयो । तर चेतनाको निष्क्रिय भूमिका हुँदैन । पदार्थबाट विकास भएको चेतनाले पदार्थमा परिवर्तन ल्याउन सक्रिय भूमिका खेल्दछ र यो प्रक्रिया निरन्तररूपमा चलिरहेको हुन्छ । यसरी

चेतना तथा पदार्थबीचको निरन्तर अन्तरसङ्घर्षले चेतनालाई उच्चरूपमा परिमार्जित गर्दै लगिरहेको हुन्छ। यस दौरानमा चेतनाले आफूलाई छिपछिपे अवस्थाबाट जटिल तथा परिपक्व अवस्थातर्फ अग्रसर गराउँदै लगिरहेको हुन्छ। माथिको उदाहरणलाई नै प्रस्ट्याउनुपर्दा चेतना र पदार्थबीचको अन्तरसङ्घर्षले पाँच वर्षे बालकलाई सदैव 'आन्दोलनकारी' भनेका बदमास हुन्' भन्ने स्थिति बदलिन सक्छ किनभने विभिन्न प्रकारका परिस्थितिहरूसित जुध्दै जीवन तथा जगत्का बारेमा ऊ स्पष्ट हुँदै गइरहेको हुन्छ। एवंप्रकारले विभिन्न परिस्थितिहरूसित जुध्दै एउटा श्रमजीवी किसानमा जमिन्दारसित सङ्घर्ष गर्ने नयाँ-नयाँ तरिकाहरू विकसित हुँदै गइरहेको हुन्छ।

यो विषयलाई अझै प्रस्टाउँदै माओले आफ्नो पुस्तक सही विचार कहाँबाट आउँछन् ? मा भनेका छन्— "मानिसका सही विचार कहाँबाट आउँछन् ? के ती आकाशबाट खस्छन् ? होइन। के ती सहजै उब्जन्छन् ? होइन। ती सामाजिक व्यवहारबाट आउँछन्, तीन किसिमका सामाजिक व्यवहारबाट आउँछन्, उत्पादनको निम्ति सङ्घर्ष, वर्ग सङ्घर्ष र वैज्ञानिक प्रयोग।" सोही पुस्तकमा उनले अगाडि भन्दछन्— "मानिसको सामाजिक अस्तित्वले नै उसको विचारलाई निर्धारण गर्दछ। एकचोटि प्रगतिशील वर्गको प्रतिनिधित्व गर्ने सही विचारलाई जनसमूहले बुझिसकेपछि ती विचारहरू भौतिक शक्तिमा परिणत हुन्छन् जसले समाजलाई फेर्छ र संसारलाई फेर्छ।" उनी आफ्नो पुस्तक व्यवहारका विषयमा अझ प्रस्टाउँदै भन्दछन्— "ज्ञान अभ्यासबाट सुरु हुन्छ र अभ्यासबाट प्राप्त गरिएको सैद्धान्तिक ज्ञानले फेरि अभ्यासमा नै फर्कनुपर्दछ। ज्ञानको सक्रिय कार्य इन्द्रियग्राह्य ज्ञानबाट वैचारिक ज्ञानमा सक्रिय फड्कोमा मात्र होइन, वैचारिक ज्ञानबाट क्रान्तिकारी व्यवहारतर्फको फड्कोमा प्रकट हुनैपर्दछ र यो भन्नु वद्वता महत्त्वपूर्ण हुन्छ।"

सत्यको खोजी

सत्यको पहिलो विशेषता के हो भने त्यो गतिशील हुनुपर्दछ। सरलबाट जटिलतर्फ, निम्नबाट उच्चतर्फ तथा फड्कोको रूपमा कुनै वस्तुमा हुने परिवर्तनलाई हामीले गतिशील भनेर बुझ्नुपर्दछ। यसरी जुन वस्तुमा गति हुन्छ त्यो सत्य हुन्छ, त्यसको विपरीत सत्य हुँदैन। वैज्ञानिक दर्शनले के पनि भन्छ भने संसारमा कुनै त्यस्तो चीज हुँदैन जहाँ गति नहोस्। चाहे चेतना भएको जीव होस् चाहे अचेत पक्ष, प्रत्येक ठाउँमा गति हुन्छ। एङ्गेलसले पनि आफ्नो पुस्तक ड्युरिङ मतखण्डनमा भनेका

छन्- “गति भौतिक पदार्थको अस्तित्वको विधि हो, बिनागति भौतिक पदार्थ कहीं कहिल्यै पनि भएको छैन र हुन पनि सक्दैन ।” यसरी हामी के निष्कर्षमा पुग्यौं भने समग्र विश्व तथा सिङ्गो मानव समाज सत्य हो किनभने यहाँ गति हुन्छ । वैज्ञानिक दर्शनले यो पक्षलाई पदार्थ भनेर परिभाषित गरेको छ । त्यसैले पदार्थ नै सत्य हो ।

समाजको यथार्थता के हो ? यदि यो प्रश्नलाई हल गर्नु छ भने समाज र गतिलाई एक-आपसमा जोड्दै हाम्रो विश्लेषणलाई अगाडि बढाउनुपर्ने हुन्छ । स्थिर मानसिकताका साथ यदि त्यसको चिरफार गरिन्छ भने हामीसित जतिसुकै तथ्यहरू भए पनि त्यससम्बन्धी हाम्रो निष्कर्ष कदापि सही हुन सक्दैन । जस्तै समाजमा छुवाछूत प्रथासम्बन्धी विभिन्न तथ्यहरूको ज्ञान हामीलाई हुन्छ । त्यसको कारण, त्यसको इतिहास, त्यसले समाजमा पारेको प्रभावलगायत अरू थुप्रै तथ्यहरू प्रति स्पष्टताको बावजुद त्यससम्बन्धी हाम्रो दृष्टिकोण गतिशील प्रकारको हुन सकेन भने हाम्रो विश्लेषण पनि यथार्थसित मेल खान सक्दैन । त्यसो भयो भने त्यसका विरुद्धको हाम्रो अभियान पनि न्यायसङ्गत हुन सक्दैन ।

हामी भन्छौं, सत्य र गति एक-अर्कासित अभिन्नरूपमा जोडिएका हुन्छन् । तर प्रश्न उठ्छ, गतिको कारण के हो ? गति कसरी सम्भव हुन्छ ? कुनै पनि वस्तुहरूमा हुने परिवर्तनको वास्तविक कारण के हो ? यदि यी प्रश्नहरूमा हामीले सहीरूपमा विश्लेषण गर्न सक्यौं भने सत्यको बारेमा हाम्रो विश्लेषण निश्चितरूपमा न्यायसङ्गत हुन सक्दछ ।

वैज्ञानिक दर्शनले के दावी गर्दछ भने संसारका कुनै पनि चीजमा एकसाथ पक्ष र विपक्षको अस्तित्व रहेको हुन्छ । यी दुई विपरीत पक्षहरूबीच हमेमा सङ्घर्ष चलिरहेको हुन्छ र त्यो सङ्घर्षलाई निकास दिन एउटा तेस्रो पक्ष जन्मिन्छ ।

जस्तै एउटा सानो परमाणुमा पनि ऋणात्मक आवेश भएको इलेक्ट्रोन र धनात्मक आवेश भएको प्रोटोन हुन्छ । यी भिन्दा-भिन्दै आवेशबीच हुने सङ्घर्षले त्यो परमाणुको स्वरूपमा नै परिवर्तन हुँदै गइरहेको हुन्छ । हामी देख्छौं, एउटा काठको टुक्रा जति पुरानो हुँदै गइरहेको हुन्छ, त्यति सड्दै गइरहेको हुन्छ । त्यसको कारण के हो भने त्यो अचेत काठमा पनि दुई भिन्दा-भिन्दै पक्षहरूबीच द्वन्द्व भइरहेको हुन्छ र त्यसको स्वरूपमा परिवर्तन आउँदै गइरहेको हुन्छ । एवम्प्रकारले मानव समाजमा पनि दुई भिन्दा-भिन्दै वर्गहरू अस्तित्वमा रहिरहेका छन् । यी विरोधी वर्गहरू आ-आफ्नो हितलाई पूरा गर्न एकप्रकारको सङ्घर्षलाई तीव्र रूप दिँदै जान्छन् र त्यसको निकास एउटा नयाँ समाजको निर्माण पश्चात्

मात्रै सम्भव हुन्छ । दास समाजमा दास मालिक र दासहरूबीच सङ्घर्ष हुँदै आयो र त्यसको निकास सामन्ती समाजको निर्माण पश्चात् मात्रै सम्भव भयो । सामन्ती समाजमा सामन्तहरू र किसानहरूबीच सङ्घर्ष हुन्छ र त्यसको निकास पूँजीवादी समाजको निर्माण पश्चात् मात्रै सम्भव हुन्छ । माओले आफ्नो पुस्तक अन्तर्विरोधका विषयमा भनेको यो धारणाबाट पनि सो कुराको पुष्टि हुन सक्छ-“मुख्यतया समाजका भित्री अन्तर्विरोधहरूको विकासबाट नै समाजमा परिवर्तनहरू हुन्छन्, अर्थात् उत्पादक शक्तिहरू र उत्पादनका सम्बन्धहरूका बीचको अन्तरविरोध, वर्गहरूबीचको अन्तरविरोध, पुराना र नौलाका बीचको अन्तरविरोध, यिनै अन्तर्विरोधहरूको विकासले नै समाजलाई अगाडि बढाउँछ र पुरानो समाजमाथि नौलो समाजको विजयका निम्ति भित्री प्रेरक शक्ति बन्छ ।”

यी उदाहरणहरूबाट पनि हामी गतिको सार्वभौमिकता प्रति स्पष्ट हुन सक्छौं । यो मान्यतालाई अझ स्पष्ट प्रकारले जर्मन दार्शनिक हेगेलले व्याख्या गरेका छन् । उनी भन्छन्- प्रत्येक भाव (being) भित्र अभाव (non-being) अन्तरनिहित रहेको हुन्छ । एउटा मानिसको अस्तित्व, भाव भयो । तर प्रत्येक क्षण उसमा परिवर्तन भइरहेको हुन्छ । कुनै समयमा उसको जनरूपमा अस्तित्व थियो, त्यहीरूपमा रहिरहेको हुँदैन । प्रत्येक क्षण उसका पुराना कोषहरू नष्ट हुँदै गइरहेका हुन्छन् र नयाँ कोषहरू निर्माण हुँदै गइरहेका हुन्छन् । यसरी त्यही समयमा उसको त्यही अस्तित्व रहिरहेको हुँदैन । यहाँ अभाव देखियो । त्यो अभावलाई पूरा गर्न तेस्रो पक्ष जन्मन्छ, जसलाई हेगेलले सम्भावना (becoming) भनेका छन् । सम्भावनामा पनि हामी गतिको अनुभव गरिरहेका हुन्छौं ।

हेगेल भन्छन्- “भाव र अभावमा विरोध पनि हुन्छ र एकता पनि । एकता यसकारणले हुन्छ कि अभाव, भावबाट नै पैदा भएको हो । विरोध यसकारणले हुन्छ कि दुवै एक होइनन् । फेरि सम्भावना त्यो हो जसले दुवैको विरोधलाई अन्त गरिदिएको हुन्छ । यो प्रक्रिया यहीँ रोकिँदैन । सम्भावना फेरि भावमा परिणत हुन्छ र यो प्रक्रिया निरन्तररूपमा अझ उच्च रूप लिँदै अगाडि बढी नै रहेको हुन्छ । ”

गतिको यो मान्यतालाई ई.पू.पाँचौँ शताब्दीतीर यूनानी दार्शनिक हेराक्लिटसले पनि व्याख्या गरेको पाइन्छ । उनको प्रसिद्ध धारणा थियो- “कुनै व्यक्ति एउटा नदीमा दुई चोटि डुबुल्की मार्न सक्दैन ।” किनभने व्यक्ति र नदीमा क्षण-प्रतिक्षण परिवर्तन भइरहेको हुन्छ । विरोधी पक्षहरूबीचको सङ्घर्ष, त्यसका साथै उनीहरूबीच एकताका कारणले नै यसप्रकारको परिवर्तन हुने उनको ठहर थियो । यसरी जब हामी सत्य

पहिचान गर्न अग्रसर हुन्छौं- विरोधी पक्षहरूबीचको सङ्घर्ष र एकतालाई अवश्य स्वीकार गर्नुपर्दछ। यदि कुनै ठाउँमा परिवर्तन भएको हुन्छ, भने त्यहाँ प्रतिपक्षहरूबीच अवश्य सङ्घर्ष भएको हुनुपर्दछ। जुन यथार्थतालाई लेनिनले पनि स्वीकार गर्दै भन्नुहुन्छ- “विकास भन्नु नै प्रतिपक्षहरूको सङ्घर्ष हो र यो नै वैज्ञानिक दर्शनको सार हो।”

परम्परावादीहरूले रुढीवादी मान्यताहरूलाई नेपालीहरूको संस्कृति भन्दै त्यसमा परिवर्तन नहुने बताउँछन्। तर हामी प्रश्न गर्दछौं, नेपालमा सती प्रथा किन अन्त भयो ? कुनै समयमा मकैको खेती गर्नु पनि अपराध मानिन्थ्यो रे। त्यसको कारण के दिइन्थ्यो भने मकै, गाई खाने देश अमेरिकाबाट आयात भएको हो। तर त्यसप्रकारका मान्यताहरू नेपाली समाजबाट हराउँदै गए। यसो किन भयो भने गलत मान्यताहरूबाट सही मान्यता पैदा हुँदै गयो। जब विपरीत मान्यताहरूबीच तीव्र अन्तरसङ्घर्ष चल्दै गयो, अन्ततः गलत मान्यता जसले नयाँ परिस्थितिको सामना गर्न सकेन, समाप्त हुँदै गयो। यही आधारमा हामी के दावी गर्दछौं भने छुवाछूत प्रथा लगायत अन्य रुढीवादी परम्पराहरू क्रमशः बिलाउँदै जानेछन्। किनभने व्यवहारिक कसौटीमा यी प्रथाहरूले यथार्थसित मेल खान सकिरहेका हुँदैनन्। यो धारणालाई कार्ल मार्क्सले पनि आफ्नो रचनामा उल्लेख गरेका छन्- “संसारमा शाश्वत् भन्ने केही छैन, संसारमा हरेक चीज बदलिइरहन्छ, अधिभूतवादीहरूले भनेजस्तो के संसार तथा समाज आज जस्तो छ, पहिले पनि त्यस्तै थियो र त्यस्तै रहन्छ, भनी कसैले पनि भन्न सक्दैन।”

यसरी हाम्रो के निष्कर्ष हुन्छ भने सत्य, पुरानो अस्तित्वमा होइन नयाँ तथा प्रगतिशील अस्तित्वमा अन्तरनिहित रहेको हुन्छ। नयाँ चीज, पुरानो हुँदै गइरहेको हुन्छ, त्यही अनुरूप सत्य पनि गतिशीलरूपमा अगाडि बढी रहेको हुन्छ। अतः हामीले पनि प्रकृति, समाज र हाम्रो चिन्तनलाई पनि त्यही रूपमा ठम्याउँदै सत्यको सही दिशातर्फ निरन्तर अग्रसर हुनुपर्दछ।

सार

नेपाली समाजको चरित्र, अर्ध-सामन्ती तथा अर्ध-औपनिवेशिक प्रकारको छ। निश्चितरूपमा यसप्रकारको समाजले बहुसङ्ख्यक श्रमजीवी जनताको भावनालाई सहीरूपमा प्रतिनिधित्व गर्न सक्दैन। शोषण, दमन, भ्रष्टाचार, जालभेल जस्ता विकृतिहरू नै यो समाजमा प्रवृत्तिहरू हुन्। श्रमजीवी जनताको लागि कहिले पनि यस्तो समाज हितकर हुँदैन। श्रमलाई

घृणा गर्ने, जातीय तथा लैङ्गिक विभेदका आधारमा समाजमा विभिन्न प्रकारको शोषणलाई कायम राख्ने दिशामा नै यो समाज क्रियाशील हुन्छ । यसप्रकारको गतिविधिलाई जारी राख्न त्यो अवस्थामा नै सम्भव हुन्छ जब यो समाजलाई सुहाउने प्रत्ययवादी संस्कारको विकास होस् । रुढीवादी चालचलन, परम्परागत सोच र ईश्वरीय चिन्तन नै त्यो प्रवृत्ति हो जसले यथास्थितिलाई बढावा दिन्छ र परिवर्तनमुखी समाजमा अवरोध सिर्जना गर्न महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्छ ।

प्रष्ट छ, यसप्रकारको समाजले आफूलाई लामो समयसम्म टिकाइराख्न सक्दैन र त्यसले कहिल्यै पनि वैज्ञानिक दर्शनलाई अङ्गीकार गर्न सक्दैन । गतिको सार्वभौमिकता तथा परिवर्तनका कुरा यसलाई पाच्य विषय हुन सक्दैन । त्यसैले प्रत्ययवादी दर्शन र मान्यताको प्रचार-प्रसार गर्नु यसको एउटा मात्र उद्देश्य हुन जान्छ । ईश्वर, धर्म, जातपातका कुराजस्ता परम्परागत तथा रुढीवादी मान्यताहरूलाई राज्यस्तरबाट नै प्रश्रय दिनु यसको बाध्यताको विषय हुन जान्छ । जसका कारण अत्यधिक जनमानसमा यसप्रकारका संस्कार, दिनचर्याको विषय बन्न पुगेको हुन्छ ।

यो समाजको चरित्रलाई प्रस्ट्याउँदै वी.आई.लेनिनले आफ्नो पुस्तक एल.एन. तोल्सतोय एण्ड हिज एजमा भनेका छन्- “निराशावाद, अप्रतिरोध आदि यो युगमा एउटा अपरिहार्य सिद्धान्तको रूपमा प्रकट हुन्छ । जब पुरानो व्यवस्था अव्यवस्थित हुन्छ, त्यो अवस्थामा आम जनता जो त्यही व्यवस्थामा हुर्किदै आएका छन्, जसले त्यसका सिद्धान्तहरू, परम्परा, मान्यता आदिलाई ग्रहण गर्दै आएका हुन्, यो देख्न सक्दैनन् कि कसरी नयाँ सामाजिक व्यवस्थाको उदय भइरहेको छ, कुन सामाजिक शक्तिको निर्माण भइरहेको छ, कसरी नयाँ निर्माण भइरहेको छ र कुन सामाजिक शक्तिले उनीहरूको दुःख र पीडाबाट मुक्ति दिलाउन सक्छ ।”

त्यस्तै भारतीय नेता जवाहरलाल नेहरूले आफ्नो पुस्तक डिस्कवरी अफ इन्डियामा भनेका छन्- “धर्मले सत्यलाई नियन्त्रण गर्ने प्रयास गर्दछ ।... यो अवस्थामा मानिसको दैनिकी निरस र घिसी-पिटी चीज बन्न पुग्दछ । ... यसले चिन्तनलाई प्रोत्साहित गर्ने होइन, मठ-मन्दिर, प्रचलित सामाजिक व्यवस्था तथा यथास्थितिको अधिनमा बस्नुपर्ने दर्शन सिकाउँछ । यस्तो अलौकिकसत्ता जसले प्रत्येक चीजलाई निर्देशित तथा नियन्त्रित गर्दछ, ले सामाजिक स्तरमा गैर-जिम्मेवार भावना तथा चिन्तन र अन्वेषणको बदलामा भावावेशका कुराहरू सिकाउँछ ।” नेहरूले सोही पुस्तकमा अगाडि भनेका छन्- “धर्मप्रतिको आस्थाले मानिस,

विवेकपूर्ण तथा वैज्ञानिक तरिकाबाट सोच्ने कुरालाई बिसर्दै जान्छ र ऊ अन्धविश्वास, 'तर्कहीनता तथा असमानतापूर्ण सामाजिक संरचनाको शरणमा लुक्न पुग्दछ ।”

नेपालजस्तो कृषिप्रधान देश, जहाँ किसानहरूको नै अत्यधिक बाहुल्य छ । हामीले देखेको र बुझेको के हो भने समग्रमा किसानहरू बढी निराशा, भाग्य र पूर्णजन्म प्रति विश्वास, परम्परागत मान्यताहरूमा नै सच्चाईको खोजी, धर्म र ईश्वरीय चिन्तनहरूमा बढी लिप्त रहने जस्ता प्रवृत्ति एवं संस्कार अँगाल्छन् । हामी स्पष्ट भइसकेका छौं यसप्रकारका आध्यात्मिक संस्कारहरूले यथास्थितिको नै पृष्ठपोषण गरिरहेको हुन्छ । 'पुरानोको अन्त र नयाँको उदय' जस्तो वैज्ञानिक मान्यतालाई यसले अस्वीकार गरिरहेको हुन्छ । यथास्थितिको पृष्ठपोषणको अर्थ हुन्छ- सामाजिक विकृति तथा विसङ्गतिहरूलाई कायम राख्ने, त्यसलाई टेवा दिने राज्य संयन्त्रलाई जसरीतसरी बचाइराख्न मद्दत पुर्याउने । विभिन्न तथ्य, घटना तथा इतिहासको विश्लेषणले पनि प्रत्ययवादी दर्शनको यस्तै प्रकारको भूमिका रहेको देखाउँछ ।

नेपालको भिन्दा-भिन्दै भौगोलिक बनावटअनुसार विभिन्नप्रकारका प्रत्ययवादी संस्कारहरू नेपाली समाजमा कायम छन् । बोक्सीको आरोप लगाउँदै मानिसलाई जबरजस्ती दिशा खुवाउने प्रचलन पनि यही समाजमा छ, छाउपडी प्रथा अन्तरगत महिनावारी तथा सुत्केरी महिलालाई गोठमा सुत्न बाध्य पार्ने, तल्लो जात भएकै आधारमा पानीको इनारसम्म छुन नदिने, महिला भएकै कारण विभिन्नप्रकारका घरेलु हिंसाको शिकार हुनुपर्ने जस्ता अत्यन्तै घिनलाग्दा सामाजिक कुरीतिहरूसित नेपाली समाजले जुधिरहनुपरेको छ । यसप्रकारका संस्कारहरूले प्रश्रय पाउनुको कारण पनि नेपाली समाज, सामन्तीप्रकारको भएकाले नै हो । जमिन्दार, धनी किसान, सामन्तहरूको शोषण, जालझेल, अन्याय-अत्याचारलाई टिकाइराख्न, यसप्रकारका कुरीतिहरूले टेवा पुर्याउने हुनाले पनि रूढिवादीका मान्यताहरूलाई राज्यस्तरबाट नै बढवा दिने कार्य हुँदै आएको छ ।

वैज्ञानिक न्यूटनले के नियम पत्ता लगाए भने जहाँ क्रिया हुन्छ, त्यहाँ प्रतिक्रिया हुन्छ । उनी उदाहरण दिँदै भन्छन्- “एउटा भकुण्डोलाई भुइँमा बजार्ने हो भने त्यो पुनः माथि उफ्रन्छ । यहाँ भकुण्डोलाई भुइँमा बजार्ने क्रिया भयो, त्यो फेरि उफ्रने प्रतिक्रिया भयो । यो मान्यतालाई राजनैतिकरूपमा भन्ने हो भने जहाँ दमन हुन्छ, त्यहाँ विद्रोह हुन्छ । यहाँ पनि दमन क्रिया भयो र विद्रोह प्रतिक्रिया भयो । यो विषयलाई व्याख्यात्मक रूपमा भन्नुपर्दा वर्षौंसम्म नेपालको सामन्ती समाजमा

विभिन्न प्रकारका अन्याय-अत्याचार हुँदै आयो । तर त्यसका विरुद्ध विभिन्न प्रकारका सङ्घर्ष तथा विद्रोहहरू पनि हुँदै आए । समाजमा वर्ग सङ्घर्ष निरन्तररूपमा चल्दै आयो जसको फलस्वरूप समाज, पहिलेको स्थितिमा रहिरहेन । कुनै न कुनै प्रकारले नेपाली समाज निरन्तररूपमा परिवर्तन हुँदै आयो र यो प्रक्रिया अगाडिका दिनमा पनि निरन्तररूपमा चली नै रहने छ । यो नै समाज विकासको वैज्ञानिक मान्यता हो ।

पुरानो प्रकारको उत्पादन शक्तिले समाजका आवश्यकताहरू पूर्ति गर्न सकिरहेको हुँदैन । उत्पादन शक्तिको विकासका साथै पुरानो प्रकारको उत्पादन सम्बन्धमा पनि परिवर्तन हुनुपर्ने हुन्छ । यसरी उत्पादन शक्ति र उत्पादन सम्बन्धबीचको अन्तरविरोध बढ्दै गइरहेको हुन्छ । सामाजिक अस्तित्व अघि बढिसक्दा पनि जब सामाजिक चेतना पछि नै हुन्छ, समाजको विकास प्रक्रिया अगाडि बढ्न सकिरहेको हुँदैन । यी दुई विपरीत पक्षबीच जब अन्तरविरोध बढ्दै जान्छ, अन्ततः सामाजिक चेतनाले पनि आफूलाई नयाँरूपमा परिमार्जित गर्दछ, जसले पुनः सामाजिक अस्तित्वमा परिवर्तन ल्याउन महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ र यो दार्शनिक मान्यता, नेपाली समाजमा पनि लागू हुन्छ ।

आज नेपाली समाजको सामन्ती प्रकारको संरचना क्रमशः पूँजीवादी प्रकारको हुँदै गइरहेको छ । कृषिका औजारहरू आधुनिक हुँदै गइरहेका छन् । तराईका गाउँहरू शहरीकरणको दिशातर्फ अगाडि बढ्दै गइरहेका छन् । अत्यधिक श्रमशक्ति सहरतर्फ अथवा विदेशी भूमि तर्फ पलायन हुँदै गइरहेको छ । अर्कोतर्फ राजनैतिक क्षेत्रमा बढ्दै गएको अन्तरविरोधले गर्दा पनि विभिन्न प्रकारका आन्दोलनहरू चल्दै आएका छन् र राजनैतिक क्षेत्रमा थुप्रै परिवर्तनहरू हुँदै आएका छन् ।

यसप्रकारको समग्र स्थितिका कारणले पनि नेपाली समाजमा पुरानै प्रकारको उत्पादन शक्ति रहिरहेन । उत्पादन शक्तिको विकासका कारणले पुरानो प्रकारको सामाजिक चेतना त्योसित घुलमिल हुन सकिरहेको हुँदैन । यही अन्तरविरोधका कारण नै नेपाली समाजमा विभिन्न प्रकारका सामाजिक तथा राजनैतिक आन्दोलन चल्दै आएका छन् । छुवाछूत प्रथा, बोक्सी प्रथा, लैङ्गिक हिंसा, धार्मिक तथा जातीय उत्पीडन लगायत विभिन्न सामाजिक विकृति विरुद्ध नेपाली समाजमा विभिन्न प्रकारका सङ्घर्ष चल्दै आएका छन् । जुन सङ्घर्षले सामाजिकरूपमा परिवर्तन ल्याउन महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दै आयो ।

यसरी स्पष्ट छ, 'पुरानो तथा सडेगलेको समाज विरुद्ध सङ्घर्ष गर्नुपर्दछ' भन्ने विचार, विद्यमान परिस्थितिबाट नै तयार हुन्छ ।

त्यसप्रकारको परिस्थितिबाट नै वैज्ञानिक दर्शन तथा एउटा सही विश्व दृष्टिकोण तयार हुन्छ। जुन दृष्टिकोण यति सशक्त हुन्छ, कि त्यसले विद्यमान समाज तथा व्यवस्थामा परिवर्तन ल्याउन महत्त्वपूर्ण आधारको काम गर्दछ। प्रस्ट छ, दार्शनिक सोच विद्यमान परिस्थितिबाट तयार हुन्छ र त्यसको भूमिका निष्क्रिय हुँदैन। त्यसले पुनः परिस्थितिमा परिवर्तन ल्याउन महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्छ।

एवंप्रकारले मानव जीवन तथा मानव समाज पनि नयाँ उचाई तर्फ एउटा नयाँ संसारको खोजीमा निरन्तररूपमा अगाडि बढी नै रहेको हुन्छ। मार्क्स र एङ्गेल्सले *आन रिलीजन* मा भनेका छन्- “मानिसले आफ्नो इतिहासको निर्माण स्वयं गर्दछ। उसले इतिहासको निर्माण यस अर्थमा गर्दछ कि प्रत्येक व्यक्ति सचेतन रूपमा इच्छित उद्देश्यतर्फ अग्रसर हुन्छन् जसको आधार उत्पादन शक्तिको विकासक्रम नै हो।” ●

सन्दर्भग्रन्थ सूची

उपनिषद्हरू।

एम हिरियन्ना, आउटलाइन्स अफ इन्डियन फिलोसफी।

कार्ल मार्क्स, राजनीतिक अर्थशास्त्रको आलोचना।

जवाहरलाल नेहरू, भारतकी खोज।

ज्युनर, प्रि हिस्ट्री अफ इन्डिया।

डी. भट्टाचार्य, हिस्ट्री अफ फिलोसफी।

फ्रेडरिक एङ्गेल्स, ड्युरिड मत खण्डन, प्रगति प्रकाशन, मस्को।

माओत्सेतुङ, दर्शनबारे पाँच कृति।

लेनिन, टाल्स्टाय र उनको युग।

(लेखक दर्शनशास्त्रका विद्वान् अध्येता हुनुहुन्छ। सम्पा.)

वैदिक दर्शनको सङ्क्षिप्त विवेचन^{१२}

प्रा.डा. दुर्गाप्रसाद दवाडी

१. विषयप्रवेश

वैदिक दर्शनका मूल आधारग्रन्थ वेद हुन्। वेदका विभिन्न दृष्टिकोणका आधारमा नै वैदिक दर्शन खडा भएको हुँदा वेदकै शब्दार्थ निरूपणबाट विषय प्रवेश गरौं।

१.१ वेद शब्दको अर्थ

विद् ज्ञाने धातुबाट बनेको वेदको अर्थ ज्ञान हो। पारिभाषिक रूपमा वेद शब्दको अर्थ विचार गर्ने हो भने— “वेद्यन्ते व्याख्यायन्ते धर्मादिपुरुषार्थ-चतुष्टोपाया अनेन। धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष चार पुरुषार्थका उपायको जसद्वारा ज्ञान हुन्छ त्यो वेद हो भनिन्छ। इष्ट प्राप्ति अनिष्ट हटाउने उपायलाई जुन ग्रन्थले बुझाउँछ त्यो वेद हो। इष्टप्राप्त्यनिष्ट-परिहारयोरलौकिकमुपायं यो ग्रन्थो वेदयति स वेद ॥ रचयिताका रूपमा कुनै पुरुषको सम्बन्धले रहित भएको ग्रन्थ वेद हो। वेदको रचयिता यो हो भनेर भन्न सकिँदैन। त्यसैले वेद शब्दको अर्थ ज्ञान भण्डार र वेदलाई अपौरुषेय ग्रन्थ भनिन्छ।

रचयिताको रूप कुनै पुरुषको सम्बन्धले रहित भएको वेद प्रथम चार प्रकारले विभक्त छ। ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद र अथर्ववेद। छन्दोबद्ध मन्त्रलाई ऋग्वेद, छन्द “गीतिषु सामाख्या” हीन गद्यात्मक अर्थको अनुसार विभक्त भएका मन्त्र यजुर्वेद, ऋचाहरूमा नै गीति रूपले गायन गरिने गान-विशेष सामवेद हो। अथर्व शब्दको निर्वचन निरुक्तमा— “अथर्वाणोऽथर्वनवन्तस्थर्वतिश्चरतिकर्मा तत्प्रतिषेधः ॥ थर्व धातोरगत्यर्थकस्य प्रतिषेधः भनिएको छ। थर्वको अर्थ गति हुन्छ। अथर्ववेदका अरू नाम ब्रह्मवेद, आङ्गिरोवेद, अथर्वाङ्गिरस वेद आदि मुख्य हुन्। यो वेद अथर्व र आङ्गिरस यी

१२ यो रचना २०६७ भाद्र ६ गते काठमाडौँमा आयोजित दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएको कार्यपत्र हो। —सम्पा.।

दुई ऋषिद्वारा दृष्ट मन्त्रको समुदाय हो । अथर्व दृष्ट मन्त्र शान्ति पुष्टि कर्मयुक्त छन् भने आङ्गिरस दृष्टमन्त्र आभिचारिक छन् । यी चार वेदका अनेक शाखाहरू छन् ।

१.२ वेदको अनन्तता

एक सय एक शाखा यजुर्वेदका, हजार शाखा सामवेदका, एक्काइस शाखा ऋग्वेदका तथा नौ शाखा अथर्ववेदका छन् । अन्यले अथर्वका पन्ध्र शाखा भनेका छन् ।^{१३}

मन्त्र र ब्राह्मण रूपले विभक्त वेदको ब्राह्मणको ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद् रूपले विभक्त भएकोले र ऋग् यजुः साम अथर्व यी चारैका मन्त्र ब्राह्मण र आरण्यक उपनिषद्हरूका प्रत्येक वैदिक शाखा भिन्न भिन्न हुनाले वेदको इयत्ता मापन गर्न सकिँदैन । तैत्तिरीय आरण्यकमा एक आख्यायिका छ - “भारद्वाजले बाल्यावस्थाबाट वेद पढ्न थाले । सय वर्षको आयु पुग्न लाग्यो, वेद पढेर सकिएन । उनको त्यो स्वाध्यायले प्रसन्न भएर इन्द्रले वर माग्न भने । उनले पुनः सयवर्षको आयु मागे । इन्द्रले तथास्तु भने । उनले पुनः वेदको अध्ययनमा नै त्यो सय वर्षको आयु पनि बिताए । उनको त्यो स्वाध्यायनले प्रसन्न इन्द्रले फेरि वर माग्न भन्दा, पुनः सय वर्षको नै आयु मागे । तथास्तुको वरदान पाएपछि पुनः त्यो सय वर्ष पनि वेद स्वाध्यायनमा नै बिताए । त्यो स्वाध्यायनबाट प्रसन्न इन्द्रबाट पुनः सयवर्षको आयु मागे । स्वाध्यायमा नै तेस्रो पल्टको सयवर्षको आयु बित्दा चौथो पल्ट प्रसन्न इन्द्रबाट पुनः सय वर्षको आयु माग्दा अब यस पालिको आयुले तिमीले के गर्ने छौ ? भनेर सोध्दा भारद्वाजले भनेछन्- म ब्रह्मचर्य (स्वाध्यायनवेदाध्ययन) नै गर्नेछु । भारद्वाजको उत्तर सुनेर इन्द्रले तीन विशाल पर्वतहरू देखाएर यी तीन पर्वतबाट एक एक मुठि माटो निकालेर एक ठाउँमा राखेर भारद्वाजसित भनेछन्- “यी तीन पर्वतलाई तिमीले वेदनै मान । यो तीन मुठि माटो तिमीले तीनसय वर्षमा पढेको वेद मान, वेद अनन्त छ ।”^{१४}

१३ एकविंशत्यध्वयुक्तमृगवेद मुनयो विदुः ।

सहस्राध्वा सामवेदो यजुरेकशताध्वकम् ।

नवाध्वार्थर्वणो वेदो न्येत्याहुः पञ्चदशाध्वकम् ॥

१४ भारद्वाजो ह त्रिभिरायुभिर ब्रह्मचर्यं मुवास । तं ह जीर्णं स्थविरं सयानमिन्द्र उपब्रज्योवाच भारद्वाज यत्ते चतुर्थमायुर्दद्यां किमेतेन कुर्या इति ।” ब्रह्मचर्यमेवैतेन चरेयमिति” स ह त्रीन् गिरिरूपान् विज्ञातानिव दर्शयाञ्चकार तेषां हैकैक

पूर्वकथन अनुसार वेदका एघार सय एकतीस शाखा छन्, एक शतमध्ययशाखा, सहस्रवर्त्मा सामवेद, एकविंशतिधा बाह्वृच्यम् नवधा थर्वणो वेद, (महाभाष्य पस्पशाह्निक) यी चारै वेदका शाखाहरू प्रत्येक शाखाका मन्त्र (संहिता) ब्राह्मण, आरण्यक उपनिषद्हरू भिन्न भिन्न हुन्छन् । वेदका शाखाहरूको उल्लेख उपनिषद्मा पनि पाइन्छ ।^{१५}

यस रीतिले गणना गर्दा ११८० वेदका शाखा छन् भन्ने ज्ञात हुन्छ । सूत संहिता अनुसार वेद र वेदका शाखा यस प्रकार मानिएका छन् ।

ऋग्वेदः प्रथमः प्रोक्तो यजुर्वेदस्ततः परः ।

तृतीयः सामवेदाख्यश्चतुर्थोऽथर्व उच्यते ॥

एकविंशति भेदेन ऋग्वेदो भेदितोऽमुना

यजुर्वेदो एकशत भेदेन भेदितः पुनः

नवधा भेदितोऽथर्व साम सहस्रधा ।

व्यस्त वेदतया व्यास इति लोके श्रुतो मुनिः ।

यसरी वेदका ११३१ शाखा छन् यी जम्मै शाखाका ब्राह्मण आरण्यक हुने भएको हुनाले वेद अनन्त छन् भनिएको हो । यी जम्मै वेदका अङ्गहरू पनि छन् जस्तै मनुष्यका पाउ (पाद, खुट्टा) हात, आँखा, कान, नाक, मुख यी मुख्य अङ्ग मानिएका छन् । त्यस्तै वेदका पनि छन्दः पाद (पाउ) कल्पसूत्र हात, ज्योतिष चक्षु (आँखा) निरुक्त श्रोत्र (कान) व्याकरण मुख मानिएको छ । प्रत्येक वेदका शाखाका यी अङ्गहरू भिन्नभिन्नै हुन्छन् । त्यसो हुँदा वेदका अङ्गहरूसित भिन्न गणना गर्दा वेदका शाखा अनन्त छन् भन्नुपर्ने हुन्छ ।^{१६}

मुष्टिमाददे । स हो वाच भरद्वाजेत्यामन्त्रय वेदा वा एते अनन्ता वै वेदा । एतद्वा एतैत्रिभिरायुर्भि रन्ववोचथाः । -तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१०।११।३-४

१५ ऋग्वेदादि विभागेन वेदाश्चत्वार ईरिताः ।

तेषां शाखा ह्यनेकाः स्युस्तासूपनिषदस्तथा ॥

ऋग्वेदस्य शाखा स्युरेक विंशति सङ्ख्यका

नवाधिकं शतं शाखा यजुषो मारुतात्मज ॥ १३

सहस्र संख्यायां जाता शाखाः साम्नः परन्तप ।

अथर्वणस्य शाखाः स्युः पञ्चाशद् भेदतो हरे ॥ १४

एकैकस्यास्तु शाखाया एकैकोपनिषन् मताः । -मुक्तिकोपनिषद १२-१५)

१६ छन्दः पादौ तु वेदस्य हस्तौ कल्पोऽथ पठ्यते

ज्योतिषामयनं चक्षुर्निरुक्तं श्रोत्रमुच्यते ।

शिक्षा घ्राणन्तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम् ।

तस्मात् साङ्ग मधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते ॥ पाणिनीयशिक्षा ४१ । ४२

१.३ प्राप्य वेदका भागहरू

यस्तो विशाल वैदिक वाङ्मय सम्पूर्णरूपले आजको युगमा प्राप्य छैन । जति वर्णन गरियो त्यस्को शतांश पनि प्राप्य छैन तापनि जति प्राप्य छ त्यतिले मानवको परमकल्याण गर्न समर्थ छ, ऐहलौकिक र पारलौकिक दुवै कल्याण प्राप्त गराउन समर्थ छ । यस अतिरिक्त चार उपवेदहरू पनि मानिएका छन् । (१) अथर्ववेद अर्थात् अर्थशास्त्र (२) धनुर्वेद अर्थात् अस्त्रशास्त्र (३) गान्धर्व वेद अर्थात् सङ्गीतशास्त्र (४) आयुर्वेद । अर्थशास्त्रमा चाणक्यको कौटलीय अर्थशास्त्र प्रसिद्ध छ । अर्थशास्त्रलाई स्थापत्यशास्त्र पनि भन्न सकिन्छ । धनुर्वेद- अस्त्रशास्त्रको प्रतिपादक हो र यसले दण्डनीति आदिको प्रतिपादन गर्छ ।^{१७}

हातहतियारको उत्पादन र प्रयोग दण्डनीति भित्र मानिएको छ । धनुर्वेद यजुर्वेदको उपवेद हो । अथर्ववेद अथर्ववेदको उपवेद हो भन्ने कसैको आसय छ भने अरूले यसलाई ऋग्वेदको उपवेद मानेको पाइन्छ । गान्धर्व वेदमा गाना अर्थात् सङ्गीत शास्त्रको प्रतिपादन गरिन्छ । यो सामवेदको उपवेद हो । आयुर्वेद - आयुलाई जान्ने अथवा आयुलाई प्राप्त गर्ने उपाय बताउने वेद हो । यो अथर्ववेदको उपवेद हो । आयुर्वेद भनेको चिकित्सा शास्त्र हो । आयुर्वेदका चरक, सुश्रुत, वाग्भट तीन प्रस्थान अति प्रसिद्ध छन् । शल्यशालाक्य (सर्जरी) इत्यादि यस शास्त्रभित्र पर्छन् । यो विशाल वैदिक वाङ्मयको अहिले प्राप्य सूची यस प्रकारको छ ।

ऋग्वेद-शाखा मन्त्र भागमा शाकल संहिता, वाष्कल संहिता छन् भने ब्राह्मणमा ऐतरेय ब्राह्मण, कौषीतकीब्राह्मण छन् । आरण्यकमा ऐतरेय आरण्यक, साङ्ख्यायन आरण्यक छन् । उपनिषद्मा ऐतरेय उपनिषद्, कौषीतकी ब्राह्मणोपनिषद्, वाष्कलमन्त्रोपनिषद् छन् । ऋग्वेदका २१ शाखा (संहिता) मध्ये २ शाखा मात्र प्राप्त छन् । ऋग्वेदका न्यूनतम ९ ब्राह्मणमध्ये २ ब्राह्मण मात्र प्राप्य छन् । आरण्यक पनि दुई मात्र प्राप्य छन् । उपनिषद् पनि २ मात्र प्राप्य छन् ।

यजुर्वेदका शुक्ल यजुर्वेद र कृष्ण यजुर्वेद गरेर दुई मुख्य शाखा छन् ।

कृष्ण यजुर्वेदका शाखाहरूमा -कापिष्ठल कठ, कठ संहिता, कपिष्ठल संहिता, तैत्तिरीय संहिता, मैत्रायणीयसंहिता, श्वेताश्वतरसंहिता छन् । ब्राह्मणमा-तैत्तिरीय ब्राह्मण, मैत्रायणी ब्राह्मण छन् । आरण्यकमा तैत्तिरीय आरण्यक छ भने उपनिषद्मा तैत्तिरीयोपनिषद्, कठोपनिषद्, महानारायणोपनिषद्, मैत्रायण्युपनिषद् श्वेताश्वरोपनिषद् छन् ।

१७ आन्विक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती ।

एता विद्या चतस्रस्तु लोक संस्थितिहेतवः ॥

शुक्ल यजुर्वेदमा माध्यन्दिनशाखा र कण्व शाखा छन् । यसका शुक्ल यजुर्वेद, माध्यन्दिनसंहिता, शुक्ल यजुर्वेद कण्वसंहिता छन् । ब्राह्मणमा शतपथ ब्राह्मण छ र आरण्यकमा बृहदारण्यक छ । उपनिषद्मा ईशावास्योपनिषद छ । शुक्ल र कृष्ण यजुर्वेदका १०१ शाखा मध्ये केवल ७ शाखा (संहिता) प्राप्त छन् । चार ब्राह्मण, दुई आरण्यक, सात उपनिषद् प्राप्य छन् ।

सामवेदको शाखा कौथुम संहिता छ । ब्राह्मणमा पञ्चविंशत (ताण्डेय) महाब्राह्मण, षड्विंशतब्राह्मण, सामविधान ब्राह्मण, आर्षेय ब्राह्मण, मन्त्र ब्राह्मण, देवताध्याय ब्राह्मण, वंश ब्राह्मण, संहितोपनिषद ब्राह्मण छन् । आरण्यक छैन । उपनिषद्मा छान्दोग्योपनिषद छ ।

सामवेदका शाखामा कौथुम राणायनीय, जैमिनीय राणायनीय, शालिहोत्र राणायनीय, शार्दूल राणायनीय, नैशेय राणायनीय, सत्यमुग्री राणायनीय, पैङ्गी राणायनीय छन् ।^{१८} यी शाखाहरूका ब्राह्मण ग्रन्थहरू बारे उल्लेख भएको पाइँदैन ।

अथर्ववेदको शाखा पैपलाद संहिता, शौनकसंहिताका रूपमा छन् भने ब्राह्मण ग्रन्थमा गोपथ ब्राह्मण मात्र पाइन्छ । यसका मुण्डकोपनिषद र माण्डूक्योपनिषद गरी दुई उपनिषद् छन् ।

चार वेदका केही अंश मात्र प्राप्य छन्, किन्तु जति लघुतम अंश प्राप्त छन्, उनै एति विस्तृत छन् कि तिनको अध्ययनका निमित्त हाम्रो सानो जीवन पर्याप्त छैन । अनन्त जीवननै अपेक्षित छ । तथापि वेदको यो महती विशेषता छ, वेदको लघुतम अंशमात्रै पढेर, स्वाध्यायन गरेर, मनन गरेर, निदिध्यासन गरेर मानव सफल हुनसक्छ, कृतार्थ हुनसक्छ । सके अरू शाखाको अध्ययन गरेपनि हुन्छ, अन्यथा केवल आफ्नो शाखाको अध्ययनले मानव कृतकृत्य हुन्छ । रामायणका सात काण्ड छन् । ती सातै काण्डको अध्ययन गरे रामायणको अध्ययन पूर्ण हुन्छ । महाभारतका अठारै पर्वको अध्ययन गरेमा पूर्ण कथाको ज्ञान हुन्छ । किन्तु सामवेदको हजार शाखा मध्ये एउटै शाखाको अध्ययन गरे पनि पूर्ण सामवेद अध्ययन गरेको फल प्राप्त हुन्छ । शाखा शब्द अवयव वाची होइन । सबै शाखाहरू परस्परमा निरपेक्ष रहेर सम्पूर्ण अपेक्षित अर्थ प्रकट गर्छन् । त्यसैले वेदको स्वाध्यायन अध्ययन गर्नुपर्छ ।^{१९} यस ठाउँमा स्वत्वको पनि विवक्षा गरेर स्वपरम्परामा आगत एउटै शाखा अध्ययन गरे हुन्छ, भन्ने मीमांसकहरूको अभिप्राय छ ।

१८ प्रा. शिवराज आचार्य ।

१९ स्वाध्यायोऽध्येतव्यः - शतपथ ११ । ३ । ८ । ३)

त्यसै हुनाले मनुले पनि मन्त्र (संहिता) ब्राह्मण, आरण्यक उपनिषद्सहित सबै वेदहरूलाई अथवा त्यो हुन नसकेमा मन्त्रब्राह्मण आरण्यक उपनिषद् सहित दुई वेदको, त्यो पनि नसके एक एक ब्राह्मण आरण्यक उपनिषद् सहित एउटै वेदको अध्ययन गरेर अखण्डित ब्रह्मचारीले गृहस्थाश्रममा प्रवेश गर्नुपर्छ भनेका छन्।^{१०}

२. ऋग्वेद संहिताको विषय

यज्ञको निमित्त चार ऋत्विक् (यज्ञ संपादन गर्ने ब्राह्मण) को आवश्यकता पर्छ, होता, अध्वर्यु, उद्गाता, ब्रह्मा। होताको अर्थ आह्वानकर्ता अथवा हवनकर्ता हो। होता नै यज्ञकार्यमा विशिष्ट देवताका प्रशंसात्मक मन्त्रहरूको उच्चारण गरेर तत्तद देवताको आह्वान गर्छ। त्यसको निमित्त जुन मन्त्रहरूको उच्चारण गरिन्छ ती मन्त्रहरूको सङ्ग्रह ग्रन्थलाई संहिता भनिन्छ। ऋग्वेद संहिताहरूको विषय हो। वैदिक (श्रौत) यज्ञमा सामधेनी, पुरोनुवाक्या, याज्या, आदि ऋचाहरूको उच्चारण गर्नुपर्छ। ती ऋचाहरू पढेर देवताहरूको आह्वान गर्नेलाई होता भनिन्छ। होताको कार्यमा सहायक मन्त्रहरूको सङ्ग्रह ग्रन्थ ऋग्वेद हो। यस अतिरिक्त यस ऋग्वेद संहितामा प्रसङ्गतः धार्मिक, आध्यात्मिक, अधिदैविक अधिभौतिक (वैज्ञानिक, शैक्षिक, भाषिक, सामाजिक, राजनीतिक) इत्यादि विषय पनि पाइन्छन्।

३. यजुर्वेद संहिताको विषय

ऋग्वेद पद्यमय छ, भने यजुर्वेद गद्यमय। गद्यलाई यजुः भनिन्छ। यस वेदमा ती गद्य वाक्यहरू छन् जसको उपयोग अध्वर्युले यज्ञको अवसरमा गर्छ। यज्ञको वास्तविक क्रियात्मक कार्य अध्वर्युले गर्छ। यसवेदको सम्बन्ध यज्ञानुष्ठानसित अरूवेदभन्दा अधिक छ। यस विषयमा आख्यायिका छ - वेदव्यासले आफ्ना शिष्य वैशम्पायनलाई यजुर्वेद पढाए। वैशम्पायनले त्यो वेद आफ्ना शिष्य याज्ञवल्क्यलाई पढाए। कुनै कारणले गुरु वैशम्पायन शिष्य याज्ञवल्क्यसित रिसाए र पढाएको विद्या फिर्ता गर भने। याज्ञवल्क्यले पठित यजुषहरूको वमन गरिदिए। त्यसबेलामा वैशम्पायनका अरू शिष्यहरूले तित्रा चरा बनेर ती यजुषगणलाई टिपी दिए, त्यो नै कृष्णयजु संहिता बन्यो। त्यसैलाई तैत्तिरीय संहिता पनि भनिन्छ, तित्राहरूले टिपेकोले। याज्ञवल्क्यले भने वेदरहित भएर सूर्यको

१० वेदानधीत्य वेदौ वा वेदं वाकपि यथाक्रमम्।

अविप्लुत ब्रह्मचर्यो गृहस्थाश्रममाविशेत् ॥ मनुस्मृतिः ३:१२

उपासना गरेर उनैबाट अर्का यजुषहरूलाई प्राप्त गरे । ती यजुषहरू शुक्ल यजुर्वेद भनिए । यी दुईमा केही भिन्नता छ । शुक्ल यजुः मा केवल मन्त्रहरूको मात्रै सङ्ग्रह छ, विनियोग वाक्य छैनन् । अतः ब्राह्मण अमिश्रित हुनाले त्यो शुक्ल यजुः भनियो भने कृष्णयजुः संहितामा विनियोग वाक्य (ब्राह्मण) पनि मिश्रित भएकोले कृष्णयजुः भनियो । शुक्ल यजुः संहितामा दर्शपौर्णमास याग, अग्निहोत्र, चातुर्मास्य याग, सोमयाग, वाजपेय याग, राजसूययागका साथै अग्निचयन, शतरुद्रीयहोम, वसोर्धारा, अश्वमेध याग आदिको विवेचन र अन्तमा अध्यात्म विषयको निरूपण छ । कण्व संहिता पनि शुक्ल यजुर्वेद नै हो ।

कृष्ण यजुर्वेद तैत्तिरीय संहिताको नामले प्रसिद्ध छ र यसमा यज्ञको नै प्राधान्य छ । यसमा पनि प्रारम्भमा दर्शपूर्णमास याग, अग्निष्टोम याग, राजसूय याग, पशुविधान, इष्टिविधान, इष्टिहोम, सोममन्त्र ब्राह्मणनिरूपण आदि विषय छन् ।

४. सामवेद संहिताको विषय

सामवेदको वैदिक संहितामा गौरवमय स्थान छ । गीतामा भगवान् कृष्णले- “वेदानां सामवेदोऽस्मि”^{२१} भनेको कथनले सामवेदको महत्त्व प्रकट हुन्छ । बृहदारण्यकोपनिषद्मा साम शब्दको निर्वचन (व्युत्पत्ति व्याख्या) गर्दै भनिएको छ-“एष उ एव साम वाग्वै सामैष सा चामश्चेति तत्सामनाम्ना सामत्वम्” यो जो साम हो, त्यो कुन प्रकारले त्यो यस प्रकारले- वाक्- “सा” हो यो प्राण- “अम” वा र आमं नै साम हुन् यो नै सामको सामत्व हो । सा शब्द स्त्रीलिङ्ग हुनाले सम्पूर्ण स्त्रीलिङ्ग शब्दद्वारा भनिने वस्तुलाई बुझाउँछ भने अम शब्दले समस्त पुलिङ्ग शब्दले वाच्य भनिने वस्तु अर्थलाई बुझाउँछ । पुलिङ्ग प्राण हो भने वाक् स्त्रीलिङ्ग हो । यसबाट प्राणको र वाणीको विशेष विवेचन भएको सामवेद हो भन्ने बुझिन्छ । वाक् प्राणात्मक हो । प्राणवायुको आश्रय लिएर नै वाणीको प्रादुर्भाव हुन्छ । आत्माको बोले इच्छा भएमा बुद्धिसित सम्बद्ध भएर मनसित संयोग गर्छ, मनले शरीरमा विद्यमान अग्निलाई उदीप्त गर्छ । अग्निले वायुतत्त्वलाई उर्ध्वगमन गराइ दिन्छ । सो वायु हृदयमा घुम्दै गायत्रीछन्दको आश्रय लिएर प्रातः सवन कर्मसँग योग भएको गम्भीर स्वरलाई उत्पन्न गर्छ । त्यो वायु नै कण्ठ (घाँटी) मा पुगेर त्रिष्टुप छन्दको आश्रय लिएर माध्यन्दिन सवन कर्मसँग सम्बद्ध मधुर स्वरलाई उत्पन्न गर्छ । त्यो वायु नै शिरमा पुगेर

तृतीय सवन (सायङ्गालिक सवन) ले युक्त भएको जगती छन्दलाई आश्रय लिएर तार स्वरलाई उत्पन्न गर्छ। यस्ता प्रकारले शरीराग्निबाट उठेको वायु शिरमा पुगेर त्यहाँबाट फर्केर आएर मुखद्वाराबाट बाहिर निस्कँदा मुखका अनेक अङ्गहरू कण्ठ, तालु, मूर्धा, दन्त, ओष्ठ नासिका आदिस्थानलाई स्पर्श गर्दै ६३ वा ६४ वा ५२ मातृकाहरूको अभिव्यक्ति गर्छ भन्ने कुरा साम शब्दले बोधित गर्छ।^{२२}

वर्णहरूको पाँच प्रकारको विभाग गर्न सकिन्छ। १.स्वरतः (२) कालतः (३) स्थानतः (४) प्रयत्नतः (५) अनुप्रदानतः

(१) स्वरतः- उदात्त, अनुदात्त स्वरितः (२) कालतः- ह्रस्व, दीर्घ, प्लुत, (३) स्थानतः- कण्ठ, तालु, मूर्धा, दन्त, ओष्ठ (४) प्रयत्नतः -आभ्यन्तर प्रयत्न - स्पृष्ट, ईषत्स्पृष्ट, विवृत, ईषदविवृत, संवृत। बाह्यप्रयत्न - विवार, संवार, श्वास, नाद, घोष, अघोष, अल्पप्राण, महाप्राण उदात्त अनुदात्त स्वरित आदि जान्नु पर्छ।

सामवेदका सहस्र शाखामा तीन शाखा मात्र प्राप्य छ (१) कौथुम संहिता (२) राणायणीय संहिता (३) जैमिनीय संहिता। सामवेद चार ऋत्विक् मध्ये उद्गाता ऋत्विक्सित सम्बद्ध हो। सामवेदमा उद्गाताको कार्य भएकोले गीत अर्थात् सङ्गतिको विशेष सम्बन्ध छ। स्वरका निषाद, ऋषभ, गान्धार, षड्ज, मध्यम, धैवत पञ्चम यी वीणाको तार अथवा हार्मोनियम, मुरली वंशी आदिको छिद्रबाट उत्पन्न सात शब्दका मूल आधार सामवेद हो।

यसवेदको एकहजार शाखामध्ये सामवेद संहिता नामले प्रकाशित पूर्वार्चिक र उत्तरार्चिक दुई भागमा विभक्त पुस्तक प्रकाशित छ। सम्भवतः यो जैमिनीय शाखान्तर्गतको हो। पूर्वार्चिकमा (१) आग्नेय काण्ड (२) ऐन्द्रकाण्ड (३) पवमान काण्ड (४) आरण्य काण्ड (५) महानाम्न्यार्चिक काण्ड गरी ५ काण्ड छन्। उत्तरार्चिकमा काण्ड विभक्त नगरेर अध्यायको

२२ आत्माबुद्ध्या समेत्यार्थान् मनो युङ्क्ते विवक्षया ।

मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम् ॥ ६॥

मारुतस्तूरसि चरन् मन्द्रं जनयति स्वरम् ॥

प्रातः सवनं योगं तं छन्दोगायत्र माश्रितम् ॥७॥

कण्ठे माध्यन्दिनं युगं मध्यमं त्रैष्टुभानुगम् ।

तारं तार्तीयसवनं शीर्षण्यं जागतानुगम् ॥८॥

सोदीर्णो मूर्ध्न्यभिहतो वक्त्रमापद्यमारुतः ।

वर्णाञ्जनयते तेषां विभागः पञ्चधा स्मृतः ॥९॥

स्वरतः कालतः स्थानात् प्रयत्नानुप्रदानतः

इति वर्णविदः प्राहुर्निपुणं तन्निबोधतः ॥१०॥ पाणिनीय शिक्षा : ६।१०

रूपमा विभाग गरिएको छ र २१ अध्याय छन्। सम्पूर्ण ग्रन्थमा ऋचा (मन्त्र) हरूको सङ्ख्या क्रमशः दिएको छ र १८७५ सङ्ख्याका ऋचा (मन्त्र) हरू भएको देखिन्छ। सम्भवतः सहस्र शाखा भएको सामवेदको यो एक संहिताले नै सबैको प्रतिनिधित्व गर्छ।

५. अथर्ववेदको विषय

ऋग्वेदादि तीन वेद पारलौकिक फलदायक हुन् भने अथर्ववेद विशेष गरेर ऐहलौकिक फलदायक कर्मको उपस्थापक हो। होता, अध्वर्यु, उद्गाता, ब्रह्मा यी चार ऋत्विक्हरू मध्ये ब्रह्मा ऋत्विक् अथर्ववेदको हो। ब्रह्मा यज्ञको अध्यक्ष हो। ब्रह्माको कार्य यज्ञका सबै कार्यको निरीक्षण हो। कृताकृत कार्य निरीक्षक हुनाले ब्रह्मा होता, अध्वर्यु उद्गाता यजमानको कार्यको समेत निरीक्षण गर्छ। कुनै त्रुटि गरेमा त्यसको निर्देश गरेर त्यसलाई हटाउने निर्देश दिन्छ। त्यसो हुँदा ब्रह्मा सर्ववेदविद् हुनु आवश्यक छ, किन्तु उसको मुख्य वेद अथर्ववेद हो। यसका नौ शाखा छन् त्यसमध्ये तीन शाखामा संहिताको उल्लेख पाइन्छ। (१) आर्षी संहिता (२) आचार्य संहिता (३) विधि प्रयोग संहिता, किन्तु प्राप्य संहिता शौनकीय संहिता हो जसमा सायणभाष्य पनि छ। सायण भाष्यमा- “ऋग्वेदेन हौत्रं प्रतिपाद्यते, यजुषा आध्वर्यवम्, साम्ना औद्गात्रम् इति वेदत्रयस्य प्रतिनियोग प्रतिपादनपरत्वात् अवशिष्ट ब्रह्मकर्तव्यता प्रतिपादकश्चतुर्थो वेदोऽयम्, तद्भावे यज्ञशरीरस्यानिष्पत्तेः रीति” भनिएको छ। ऋग्वेदले हौत्रकर्म (होता सम्बन्धीकर्म) यजुर्वेदले आध्वर्यव (अध्वर्यु सम्बन्धी) कर्म तथा सामवेदद्वारा औद्गात्रकर्म (उद्गाता सम्बन्धी कर्म) को प्रतिपादन गर्छ र तीनै वेदले निश्चित प्रयोगको प्रतिपादन गर्ने हुनाले अवशिष्ट ब्रह्मकर्तव्यको प्रतिपादन चतुर्थ वेद (अथर्ववेद) सन्त्याख्येय (व्याख्या योग्य) नै सिद्ध हुन्छ। यस कथनले पनि अथर्ववेदको महत्त्व प्रकट हुन्छ। यसमा बीस काण्ड छन्। अथर्वऋषि दृष्ट हुनाले पनि यसलाई अथर्ववेद भनिएको हो।

अथर्व शब्दको निर्वचन गर्दा थर्वकौटिल्य धातुबाट थर्व (कुटिलता) हिंसा आदि न भएको चित्तलाई स्थिरता प्राप्त गराउने बुझिन्छ। अथर्ववेदका नामान्तर ब्रह्मवेद, भृग्वङ्गिरस वेद, महीवेद, भैषज्य वेद, क्षत्रवेद आदिनाम दिइएको छ। यी नामहरूले पनि अथर्ववेद प्रतिपाद्य विषयको परिचय गराउँछन्। सायणले यसको विषय निर्देश यस रीतिले गरेका छन् -

१) यज्ञानुष्ठान एवं संस्कार (२) अनिष्टनिवारण तथा शान्ति कर्म (३) पौष्टिक कर्म (४) समृद्धि (५) राज्यव्यवस्था (६) अभ्युदय एवं अभीष्ट

सिद्धि (७) शिक्षा (८) सौमनस्य ऐक्यभाव (९) भैषज्य (चिकित्सा) (१०) अभिचारिक प्रयोग (११) स्त्रीकल्याण (१२) गृहसज्जा (१३) प्रायश्चित्त विधान (१४) भविष्य कथन । “अथर्वाख्येन ब्रह्मणा तन्नाम्ना अयं वेदो व्यपदिश्यते (सायण) यस कथनले अथर्वा नामका ऋषिले यसको उपदेश गरेका हुन् भन्ने बुझिन्छ ।

६. ब्राह्मण परिचय

वेदका चार प्रकार - संहिता (मन्त्र), ब्राह्मण, आरण्यक र उपनिषद् हुन्, यो पूर्वमा भनी आएको विषय हो । संहिताको परिचय पछि स्वभावतः ब्राह्मण ग्रन्थको परिचय आवश्यक छ । ब्राह्मण ग्रन्थको सम्बन्ध यज्ञसित छ । वेदको संहिता भागमा मन्त्र छन् । ती मन्त्र अधिकांश छन्दोबद्ध पद्यमा छन् । ब्राह्मण ग्रन्थ गद्यमा छन् । ब्राह्मणमा मन्त्रहरूको प्रयोजन अर्थात् विधिको विवेचन छ । ब्राह्मण शब्दको अर्थ विचार गर्दा ब्राह्मण जाति विशेष अर्थमा प्रयुक्त छ भने मेदिनीकोशले ब्राह्मणं ब्रह्मसङ्घाते वेदभागेनपुंसकम् अर्थात् वेदको अंश भागलाई ब्राह्मण भनिन्छ, र त्यो नपुंसकलिङ्गमा प्रयुक्त हुन्छ भनेको छ, भने वैजयन्तीकोषले पनि ब्राह्मणे द्विजे भनेर जाति अर्थमा र त्यसपछि आत्मज्ञे क्लीतु विधिवद् वेदभागतदंशयोः (७।५।६१) भनेर वेदको भागलाई ब्राह्मण भनिन्छ भनेको छ । अमरकोषले ब्रह्म शब्दको वेद, तत्त्व, तप (न.पु) ब्रह्मा ब्राह्मण अर्थमा पुल्लिङ्ग भनेको छ ‘वेदस्तत्त्वं तपो ब्रह्म ब्रह्मा विप्रः प्रजापतिः’ भनेको छ, र ब्राह्मणको ‘विप्रश्च ब्राह्मणोऽसौ षट्कर्मा यागादिभिर्वृतः’ भन्दै केवल जातिगत अर्थमा नै ब्राह्मण शब्दको उल्लेख गरेको छ । ब्राह्मण शब्दको अर्थ व्युत्पत्ति गर्दा “ब्रह्मणो व्याख्यानो ग्रन्थः ब्राह्मणः तस्य व्याख्यान इति च व्याख्यातव्य नाम्नः इतिसूत्रेण अपि आदिवृद्धौ ब्राह्मणः” भनिएको पाइन्छ । अर्थात् ब्रह्मको व्याख्या गर्ने ग्रन्थ ब्राह्मण भनिन्छ । ब्रह्म शब्दको अर्थ यज्ञ पनि हो, यज्ञमा ब्राह्मणको व्याख्या गरेको छ । यज्ञको विषयमा केही विरोधजस्तो प्रतीत भए त्यसको निराकरण गर्नु पनि ब्राह्मण ग्रन्थको प्रतिपाद्य विषय हो । संहिता अर्थात् मन्त्रले जो स्तुति गरिएको छ, त्यसको व्याख्या गर्नु ब्राह्मण ग्रन्थको विषय हो । (ब्राह्मणं मन्त्राणाम व्याख्यानम्) ब्राह्मणले दश विषयको प्रतिपादन गर्दछ, भन्ने कुरा शाबर भाष्यमा उल्लेख छ ।

कुनै पदको अर्थ निर्धारण गर्दा त्यसको कारण बताउनु, पदको निर्वचन (व्याख्या) गरेर अर्थ स्फोरण गर्नु, कार्यको प्रशंसा गरेर वैदिक कार्य (यज्ञ कार्य) को महत्त्व प्रकट गर्नु, संशय उपस्थापित गरेर त्यसको

निराकरण गर्नु, यज्ञको विधि उपस्थापित गर्नु (वैदिक यज्ञमा प्रवृत्त गराउनु), परक्रिया (परकार्य) को उपस्थापनद्वारा वेदको व्याख्या गर्नु, पुराकल्प-प्राचीन कालमा यस्तो यज्ञ भएको थियो भनेर यज्ञकार्यमा प्रवृत्त गराउनु, व्यवधारण (विशेष निश्चय) गरेर कर्मको व्याख्या गर्नु, कल्पनाद्वारा वैदिक कार्यको व्याख्या गर्नु, यी दशकार्य ब्राह्मण ग्रन्थद्वारा व्याख्या गरिएका छन् । जति संहिता (वेदको मन्त्र भाग) छ, त्यति नै ब्राह्मण पनि छन् किन्तु प्राप्य भने अति न्यून छ ।

६.१ प्राप्य ब्राह्मण ग्रन्थ

जस्तो पहिले पनि उल्लेख गरिएको छ - ऋग्वेदका दुई ब्राह्मण, ऐतरेय ब्राह्मण र कौषीतकी ब्राह्मण प्राप्त छन् । सामवेदका (१) पञ्चविंश ब्राह्मण (ताण्डेय ब्राह्मण) (२) षड्विंश ब्राह्मण (३) सामविधान ब्राह्मण (४) आर्षेय ब्राह्मण (५) मन्त्र ब्राह्मण (६) देवताध्याय ब्राह्मण (७) वंश ब्राह्मण (८) संहितोपनिषद् ब्राह्मण गरी ८ ब्राह्मण प्राप्य छन् । यसै गरी राणायनीय शाखा सुनिन्छ मात्रै प्राप्य छैन । जैमिनीय शाखाका (संहिताका) (१) जैमिनीय आर्षेय ब्राह्मण (२) जैमिनीय तलवकार ब्राह्मण (३) जैमिनीयोपनिषद् ब्राह्मण प्राप्य छन् ।

कृष्ण यजुर्वेदको कापिष्ठल संहिता र कठसंहिताको तैत्तिरीय ब्राह्मण र मैत्रायणीय ब्राह्मण प्राप्य छन् । शुक्ल यजुर्वेद माध्यन्दिन संहिताको शतपथ ब्राह्मण प्राप्य छ भने शुक्ल यजुर्वेदको कण्व संहिताको शतपथ ब्राह्मण नै प्राप्य छ । अथर्ववेदका दुई शाखा-पैप्पलाद संहिता र शौनक संहिताको गोपथ ब्राह्मण मात्रै प्राप्य छ ।

वेदका शाखा संहिता भागमा मुख्यरूपले ब्रह्मचारीको अधिकार छ । संहिता कण्ठ पार्ने ब्रह्मचारी हो । ब्राह्मण भागमा गृहस्थको कर्तव्य यज्ञ यागादि विषय प्रतिपादित छ भने आरण्यकमा वानप्रस्थको कर्तव्य निर्देश छ । गार्हस्थ्य जीवनबाट विरक्त गृहस्थ जीवन त्याग गरेर अरण्यमा बसेर भगवदुपासनामा लागेकाको कर्तव्य कर्मको निर्देश आरण्यकमा छ । तैत्तिरीय आरण्यकको भाष्यमा भाष्यकारले आरण्यकको विषय निर्देशन यस प्रकारले गरेका छन् - अरण्याध्ययनादेतः दारण्यक मितिर्यते ।

अरण्ये तद् धीयेतेत्येवं वाक्यं प्रवक्ष्यते ॥ तैत्तिरीय आरण्यकमा भाष्य छ । ब्राह्मणको मुख्य विषय कर्मकाण्ड हो किनभने गीतामा भनिएको छ-

नहि कश्चित् क्षणमपि तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥

मनुष्य कर्म नगरीकन एकक्षण पनि कुनै अवस्थामा रहन सक्दैन,

किनभने प्रकृतिको परवशताले प्राणीहरूद्वारा प्रकृतिजन्य गुणहरूद्वारा निरन्तर कर्म गराइन्छन्। मनुष्य यद्यपि सदैव कार्य गर्छ, भन्ने कुरा मान्दैन तथापि जबसम्म आत्माको शरीर सित सम्बन्ध रहन्छ तबसम्म कर्म पनि भइरहन्छ। जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति, मूर्च्छा (समाधि) कुनै अवस्था पनि कर्म भइराखेको हुन्छ। कर्मेन्द्रियहरू (हात, पाउ, वाणी, उपस्थ र गुदा) तथा ज्ञानेन्द्रिय (कान, त्वक्, नेत्र, जिब्रो, नाक) लाई दृढतापूर्वक रोकेर मनले इन्द्रियका विषयहरूलाई चिन्तन गर्दै रहन्छ भने मूढ बुद्धि भएको त्यो मनुष्य मिथ्या आचरण गर्ने मानिन्छ। ज्ञानेन्द्रियले साथ नदिएमा केवल कर्मेन्द्रियले कर्म गर्न सक्दैनन्। यो शरीर (स्थूलऽसूक्ष्म) प्रकृतिको कार्य हो। प्रकृतिको अर्थ नै सदैव कर्म गरिरहने हो (प्रकरोतीति प्रकृतिः)। समाधि अवस्थामा कर्म हुँदैन भनिन्छ, वास्तवमा समाधि लगाउनु पनि त कर्म हो। त्यसो हुँदा कर्म स्थूल, सूक्ष्म, शारीरिक, वाचिक, मानसिक, अनेक प्रकारका हुन्छन्। ती कर्म गृहस्थावस्थामा स्थूलकर्म यज्ञ तीर्थ व्रतादि कर्म गरिन्छन्। ती स्थूल कार्य गर्न नसकिने अवस्था आएपछि गृह त्याग गरेर अरण्यमा बास गरेर सूक्ष्मकर्म भगवत् पूजा भगवद् दर्शन, स्मरण, कीर्तन, ध्यान, समाधि आदि गरेर संसारको मोहमायाबाट छुट्ने प्रयत्न गर्नुपर्छ। वेदको आरण्यक शाखाले तिनै कर्मको निर्देश गरेको छ। यो वृद्धावस्थामा साधारणतः सबैले गर्न पर्ने कर्म हो। ईशोपनिषदमा पनि भनेको छ।^{२३}

संसारमा कर्म गर्दै सय वर्ष बाँच्ने इच्छा गर्नु। यसो गर्नाले तिम्रो सिद्धि हुने छ। अन्य रीतिले हुँदैन। कर्म मनुष्यमा लिप्त हुँदैन। अरण्यमा (वनमा) अध्ययन गरिने हुनाले अथवा वानप्रस्थ आश्रममा गएपछि विशेष अनुसन्धेय ग्रन्थ अध्ययन-सिर्जन गरिने हुनाले पनि वेदका यस भागको आरण्यक नाम पर्न गएको हो।

ब्राह्मण ग्रन्थहरूमा संहिता (मन्त्र) शाखाका मन्त्रहरूको प्रयोजन उपस्थापित गरिएको छ भने आरण्यकहरूमा ती मन्त्रहरूको गूढ रहस्यहरू प्रकट गरिएका छन्।^{२४}

७. आरण्यकको विषय

वेद मानव जीवनको निमित्त नै हो, मानव जीवनलाई सफल पार्ने मानवताको शिक्षा दिने, मानवलाई वास्तविक मानव बनाउने ग्रन्थ हो।

२३ कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः
एवं त्वयिनान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥

२४ अरण्याध्ययनादेत दारण्यक मितिर्यते ।

आरण्यतदधीयीते त्येवं वाक्यं प्रचक्षते ॥ तै.आ.भाष्यश्लोक ६

मानव भित्र पशु प्रवृत्ति र दानवताको भावना प्रबल हुन्छ। मानव प्रायः काम, क्रोध, द्वेष, लोभ, मोह, मद, मात्सर्य आदि कलुषले परिपूर्ण हुन्छ। यी दुर्गुण कहिले कुन बेलामा उठ्ने हुन् केही निश्चित हुँदैन। यी दोष दुर्गुणहरूलाई हटाउने र मानवलाई पशुता र दानवताबाट जोगाएर सच्चा मानव बनाएर त्यसभित्र मानवताको उद्बोधन गरेर देवता पट्टी लैजाने ग्रन्थ नै वेद (आरण्यक) हुन्। यसमा कुनै सन्देह छैन।

नवनीतं यथादध्नो मलयाच्चन्दनं यथा ।

आरण्यकञ्च वेदभ्य ओषधिभ्यो यथा मधु ॥१२॥

मानवले संसारको हितका निमित्त अनेक कर्म गर्नुपर्छ। सबै कर्म एकैचोटि गर्न सकिँदैन। त्यसमा पनि केही कर्म त हुनै पर्थ्यो। स्थूलकर्महरू ब्रह्मचर्य र गृहस्थावस्थामा सकेर वानप्रस्थावस्थामा (प्रौढावस्थामा) केही गम्भीर चिन्तन गर्नुपर्ने हुन्छ। त्यस अवस्थामा अध्ययनीय मननीय ग्रन्थ आवश्यक हुन्छ। आरण्यक र ब्राह्मण ग्रन्थहरूमा कर्महरूको गूढ रहस्य प्रतिपादन गरिएको छ र साथै प्राणविद्या र प्रतीक उपासनाको बोध गरिएको छ। प्रौढावस्थामा मानवमा शारीरिक शक्तिक्षीण हुँदै जान्छ। अब उसमा यज्ञादि कर्म गर्ने शक्ति न्यून हुन्छ। त्यस बेलामा प्राणोपासना, प्रतीकोपासना, भगन्नाम स्मरण, कीर्तन आदि गर्न सक्ने मात्र स्थिति हुन्छ र त्यस्ता केही सूक्ष्म कर्महरूको प्रतिपादक ग्रन्थ आरण्यक हुन्। आरण्यकहरू वेदबाट निकालिएको सार मात्र हो भन्ने कथन पाइन्छ-आत्मतत्त्वको विवेचन अति गहन छ, कठिन छ- क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्या दुर्गं पथस्तत् कवयो वदन्ति। यो तलवारको धारामा हिँड्नु जस्तै अत्यन्त कठिन छ, त्यसैको निमित्त, पूर्वाभ्यासको निमित्त आरण्यक ग्रन्थ हुन्। प्राणलाई स्वभावतः हामीले जान्न सक्छौं, त्यो प्राणविद्याको, प्राणायाम इत्यादि रहस्यको प्रतिपादन र निर्गुणनिराकार सच्चिदानन्दन् परमात्माको प्रतीक उपासनादि उपायको प्रदर्शन आरण्यक ग्रन्थको विषय हो भन्न सकिन्छ।

७.१ प्राप्य आरण्यक ग्रन्थहरू

जस्तो पहिले पनि उल्लेख गरिएको छ, सम्पूर्ण संहिता ग्रन्थ अथवा सम्पूर्ण ब्राह्मण ग्रन्थहरू प्राप्य छैनन् त्यस्तै सम्पूर्ण आरण्यक ग्रन्थहरू पनि प्राप्य छैनन्। प्राप्य आरण्यकहरू तैत्तिरीयारण्यक, ऐतरेयारण्यक साङ्ख्यायनारण्यक बृहत्तरण्यक आदि केही सङ्ख्यामा नै सीमित छन्।

८. उपनिषद्को विषय

उपनिषद्को विषय उपस्थापन पूर्व उपनिषद् शब्दको अर्थ विचार गर्नु उचित हुन्छ। धातुबाट प्रायः शब्द बन्ने हुनाले उपनिषद् शब्द पनि उप+नि+षद् लृट् विशरण गत्यवसादनेषु” धातुबाट क्विप् प्रत्यय लोप गरेर बनेको हो। गतिको अर्थ जानु, प्राप्तगर्नु, मोक्ष यी तीन अर्थ हुन्छन्, विशरणको अर्थ (शृहिंसायाम्) हिंसा, अवसादन (शिथिल गर्नु) गतिको गमन अर्थ हो। अर्थात् शिक्षा प्राप्तिको निमित्त गुरु समीपमा जानु, ब्रह्म जिज्ञासा भएमा समिधा लिएर ब्रह्मज्ञानी गुरुको समीपमा जानु भन्ने उपनिषद्को सिद्धान्त हो। अविद्या आदि संसारका बीज कारण, विनाशको कारण भएकोले पनि उपनिषद् ज्ञान भनिएको हो। लोकान्तरमा पुनः पुनः प्राप्त हुने, गर्भवास, जन्म, वृद्धावस्था आदि कष्टहरूको शमन गर्ने, शान्त गर्ने हुनाले पनि ब्रह्म विद्यालाई उपनिषद् भनिएको हो। ब्रह्म विद्या उपनिषद् शब्दको वाच्य भए पनि त्यो ब्रह्मविद्या प्रतिपादक ग्रन्थलाई पनि उपनिषद् भनिन्छ। किनभने संसारको हेतु भएको अविद्याको विशरण आदि बदल्नु धातुको अर्थ ग्रन्थको अर्थमा सम्भव छैन, विद्यामा नै सम्भव छ तथापि ग्रन्थ पनि त्यस विद्याको निमित्त नै भएकोले ग्रन्थलाई पनि उपनिषद् भनिन्छ। जस्तै— “आयुर्वैद्यतं” घ्यू नै आयु हो भनिन्छ। आयु वृद्धिको कारण भएकोले घ्यूलाई आयु भनिएको हो। त्यस्तै ब्रह्मविद्या प्राप्तिको कारण भएकोले ग्रन्थलाई पनि उपनिषद् भनिएको हो। वेदका मन्त्र भाग, ब्राह्मण भाग, आरण्यक भागमा दार्शनिक विचारधाराको अपेक्षा कर्म, उपासना आदि विषयक धार्मिक विचार र त्यसका प्रक्रियाहरूको नै अधिकतर प्रतिपादन भएकोले र उपनिषद्हरूमा तर्कको र आस्तिकवादको भन्दा पनि अध्यात्मको उन्नत विचार उपस्थापित गरिएको छ। उपनिषद्हरूका वाक्यहरूको प्रतिपाद्य विषयको सम्बन्धमा यो नै भन्न सकिन्छ— उपनिषद् कामधेनु गाई हुन्। पुराणमा आख्यायिका छ— पृथ्वीले गाईको रूपधारण गरेर सम्पूर्ण औषधि (खाद्य पदार्थ)का बीजहरूलाई खाएर पचाएपछि पृथुराजाले प्रजाको हाहाकार हटाउन पृथ्वीलाई दण्डोद्यत हुँदा गाईलाई दुहेर दूधको रूपमा बीज निकाले भन्ने पृथ्वीको कथनानुसार पृथुले मनुलाई बाच्छो बनाएर गाई रूप धारण गरेकी पृथ्वीबाट आफ्नो एउटा हातलाई दुध थाप्ने पात्र बनाएर अर्का हातले सम्पूर्ण धान्यका (बीज) हरू दुहे। यसै अवसरलाई उत्तम समय मानेर अरूले पनि पृथ्वीलाई गाई मानेर आफ्नो आफ्नो अभीष्ट वस्तु दुहे। ऋषिहरूले बृहस्पतिलाई बाच्छो बनाएर इन्द्रियरूपी पात्रमा वेदरूपी दुध दुहे। देवताहरूले इन्द्रलाई बाच्छो बनाएर सुवर्णमय पात्रमा सोम (अमृत) वीर्य (मनोबल) ओज (इन्द्रियबल र

शारीरिक बल) रूपी दुध दुहे । दैत्य र दानवहरूले प्रह्लादलाई बाच्छो बनाएर फलामको भाण्डमा मदिरा र आसव रूपी दुध दुहे । गन्धर्व र अप्सराहरूले विश्वावसु (गन्धर्वराज) लाई बाच्छो बनाएर कमलको फूलरूपी पात्रमा सङ्गति माधुर्य र सौन्दर्यरूप दूध दुहे । त्यसैगरी यी उपनिषद्हरू गाई हुन् र अर्जुनलाई बाच्छो बनाएर भगवान् कृष्णले गीतारूपी अमृत दुहेका हुन् । हामी मानवले पनि यस उपनिषद्बाट हाम्रो बुद्धिरूपी पात्रमा ज्ञानरूपी अमृत दुहन सक्नुपर्छ ।

८.१ उपनिषद्को प्रतिपाद्य ज्ञान

उपनिषद्हरूको विषय ज्ञानकाण्ड हो, भाषा वेदकोजस्तो छ । यो निरन्तर प्रदीप्त ज्ञान दीपक हो, जुन सृष्टिको आदिबाट नै प्रकाश प्रदान गर्दै आएको छ र प्रलयपर्यन्त प्रकाश दिँदै रहने छ । यस प्रकाशको सम्मुख विश्वका प्रत्येक धर्म, राष्ट्र नतमस्तक हुँदै आएका छन् । मुस्लिम बादशाह शाहजहाँका छोरा दाराशिङ्कोहले ५० उपनिषद्हरूको फारसीमा— “सिर ए अकबर” (महान रहस्य) को नामले अनुवाद १७१४ वि.सं.मा गराएका थिए । उनको कथन थियो—कुरानमा किताबिन सक्नुनिन (लुकेका पुस्तक) को जो उल्लेख छ त्यो उपनिषद् नै हो । दाराशिङ्कोहको फारसी अनुवादको आंकु दु पेरोँ Anquetie du perron नामका फ्रान्सेली विद्वान्ले १९५९ संवत्मा फ्रान्सेली भाषामा र लैटिन भाषामा ओपनेषत (Oupnekhat) नामले अनुवाद गरे । लैटिन अनुवाद प्रकाशित भयो । यसैको आधारमा प्रसिद्ध जर्मनेली दार्शनिक शोपेन हावरले उपनिषद् प्रति अत्यन्त आकृष्ट भएर उनले आफ्नो गुरुत्रयीमा प्लेटो, काण्ट तथा उपनिषद्लाई स्थान दिएका छन् । उनले— “उपनिषद्ले म बाँचुञ्जेल मार्ग प्रदर्शन गरेका छन्, मरेमा शान्ति प्रदान गर्नेछन्” भनेका छन् । उपनिषद्हरूको भाषा अत्यन्त गम्भीर छ र त्यसको भाव स्पष्ट गर्न अत्यन्त कठिन छ । त्यसै हुनाले साम्प्रदायिक भाष्यकारहरूले त्यसबाट विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत, द्वैताद्वैत तथा अद्वैत सिद्धान्त प्रतिपादित गरेका छन् । विवादमा सबै सम्प्रदायले उपनिषद्को उदाहरण प्रदर्शित गर्छन् त्यसको व्याख्या आफ्नो सिद्धान्त अनुसार गर्छन् । यस रीतिले उपनिषद् कामधेनु गाई सरह नै ठहर्छन् ।

८.२ उपनिषद्को सङ्ख्या

प्रत्येक शाखा (मन्त्र संहिता) को न्यूनतम एक उपनिषद् माने पनि ११३१ उपनिषद् हुनै पर्छ । कुनै शाखाका एकाधिक उपनिषद् पाइएको र प्राय सबै शाखाका मन्त्र संहितापनि प्राप्त नभएकोले उपनिषद्को सङ्ख्या

इदमित्थमं, निर्धारण गर्न सकिँदैन । तथापि संहिता आरण्यक ब्राह्मण भन्दा प्रकाशित उपनिषद् ग्रन्थको सङ्ख्या अधिक छ । कल्याण पत्रिकाको उपनिषद् अङ्कमा उपनिषद् ग्रन्थको सूची भनेर २२० उपनिषद्का नाम छापिएका छन् । किन्तु केही उपनिषद्मा मूल सहित अर्थ दिइएको छ भने केही उपनिषद्मा अर्थ मात्र दिइएको छ । यसरी जम्मा ५४ उपनिषद्को व्याख्या उपनिषद् अङ्कमा गरिएको छ । मोतीलाल बनारसी दास प्रकाशनले उपनिषद्का मूल ग्रन्थहरू मात्रै प्रकाशन गरेको छ । ईशादि विंशोत्तरशतोपनिषदः भनेर पूर्वभागमा २ उत्तरभागमा ६८ उपनिषद् छन् भनी जम्मा २८८ उपनिषद् प्रकाशित गरेको छ । यिनमा मुख्य १० उपनिषद् छन् ती ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक यी दशमा शाङ्करभाष्य छ । यस अतिरिक्त श्वेताश्वतरमा पनि शाङ्करभाष्य पाइन्छ । कौशीतकी मैत्रायणीलाई पनि मुख्य मान्ने हो भने मुख्य उपनिषद् १३ मान्न सकिन्छ । वेदानुसार उपनिषद्को वर्गीकरण यस प्रकारको पाइन्छ- ऋग्वेद- ऐतरेय, कौषीतकी, नादबिन्दु, आत्मप्रबोध, निर्वाण, मुद्गल, अक्षमालिका, त्रिपुरा, सौभाग्य, बह्वच यी दश उपनिषद् हुन् र यिनीहरूको शान्तिपाठ 'वाङ्मे मनसि प्रतिष्ठिता' इत्यादि मन्त्र हो । ईशावास्य, बृहदारण्यक, जाबाल, हंस, परमहंस, सुबाल, मल्लिका, निरालम्ब, त्रिशिखीब्राह्मण, मण्डलब्राह्मण, अद्वयतारक, पैङ्गल, भिक्षु, तुरीयातीत अध्यात्म, तारसार, याज्ञवल्क्य, कात्यायनी मुक्तिका यी उन्नाइस उपनिषद् शुक्लयजुर्वेदका हुन् । पूर्णमदः यो शान्तिपाठ हो । कृष्णयजुर्वेदका कठवल्ली, तैत्तिरीयक ब्रह्म, कैवल्य, श्वेताश्वतर, गर्भ, नारायण अमृतबिन्दु, अमृतनाद, कालाग्निरुद्र, क्षुरिका सर्वसार शुकुरहस्य त्यजोबिन्दु ध्यानबिन्दु, ब्रह्मविद्या, योगतत्त्व, दक्षिणामूर्ति, स्कन्द, शारीरक, योगशिखा, एकाक्षर, अवधूत, कठरुद्र, हृदय, योग, कुण्डलीनि, पञ्चब्रह्म, प्रणाग्निहोत्र, बराह, कलिसन्तरण, सरस्वती रहस्य यी ३२ उपनिषद् हुन् ।— "सहनाववक्तु" यिनको शान्ति पाठ हो । सामवेदका- केन, छान्दोग्य, आरुणि, मैत्रायणि, मैत्रेयी, बज्रसूचिका, योगचूडामणि, वासुदेव, महासन्ध्यास, अव्यक्त, कुण्डिका, सावित्री, रुद्राक्ष, जाबालदर्शन जाबाली यी १६ उपनिषद् छन् । यिनको शान्तिपाठ— "आपायस्व" इत्यादि मन्त्र हो । अथर्ववेदका-प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्ये, अथर्वशिरस्, अथर्वशिखा, जाबाल, नृसिंहतापनीय नारद, परिव्राजक, सीता, शरभ, महानारायण, रामरहस्य, रामतापनीय, शाण्डिल्य, परमहंस, परिव्राजक, अन्नपूर्णा, सूर्य, आत्म, पाशुपतपरब्रह्म, त्रिपुरा, तपन, देवी, भावना, ब्रह्मजाबाल, गणपति, महावाक्य, गोपालतापन, कृष्णा, हयग्रीव, दत्तात्रय, गारुड यी एकतीस ३१

उपनिषद् छन् र यिनको शान्तिपाठ मन्त्र- भद्रं कर्णेभिः इत्यादि मन्त्र हो । यस रीतिले १०८ उपनिषद्को उल्लेख मुक्तिकोपनिषदमा पाइन्छ ।

मोतीलाल बनारसीदासद्वारा प्रकाशित जगदीश शास्त्रीद्वारा सम्पादित पुनर्मुद्रण दिल्ली १९८० ई.मा २ भाग भएको किन्तु एउटै गातामा प्रकाशित उपनिषद् सङ्ग्रहमा प्रथम भागमा १२० उपनिषद् तथा द्वितीय भागमा ६८ उपनिषद् भएको १८८ उपनिषद् सङ्ग्रह पनि देखिएको छ । प्रथम भागका उपनिषद्हरूको केही विशेषता प्रकट गरिएको छैन, भने द्वितीय भागका उपनिषद्हरूको १-योगोपनिषद् २- सामान्य वेदान्तोपनिषद् ३- वैष्णवोपनिषद् ४-शैवोपनिषद् ५- शाक्तोपनिषद् भनेर विषय प्रदर्शन जस्तो गरिएको छ । उपनिषद्हरूका वाक्यहरू गम्भीर अर्थबोधक छन् । शब्दको अर्थ अनेक हुन सक्ने हुनाले विभिन्न सम्प्रदायार्थ पनि त्यसबाट बुझ्न सकिने हुन्छ । अतः वैष्णव, शाक्त, शैव, गाणपत्य, सौर्य सम्प्रदायानुसार अर्थको पनि बोधक हुन सक्ने हुनाले गणपति सूर्यका पनि छन् ।

९. वैदिक दर्शनको मूल क्षेत्र

वैदिक दर्शनको मूल क्षेत्र उपनिषद्हरूलाई नै मानिन्छ तथापि मन्त्र, ब्राह्मण र आरण्यकमा पनि दर्शनको प्रतिपादन छ । यद्यपि मन्त्र संहिताभागमा कर्ममा प्रयुक्त हुने मन्त्रहरूको सङ्ग्रह छ तथापि स्वयं कर्म पनि एक दर्शन हो । कर्मका नै कर्म अकर्म विकर्म आदि अनेक भेद छन् । त्यसै हुनाले गीतामा कर्म, अकर्म, विकर्मलाई जान्नु पर्छ भनिएको छ ।^{२५}

शास्त्र विहित कर्म तथा विकर्म-शास्त्र प्रतिषिद्ध कर्म तथा अकर्म - कर्माभाव अर्थात् तूष्णीं भावको तत्त्व जान्नुपर्छ, कर्मको गति गहन छ । जसले कर्ममा (शास्त्रविहित कर्ममा) अकर्म देख्छ तथा अकर्ममा (तूष्णीं भावमा) कर्म देख्छ त्यो मनुष्य बुद्धिमान हो र त्यो योगी वास्तवमा समस्त (शास्त्रीय) कर्म गर्नेवाला हो । कर्ममा अकर्म देख्नुको आसय हो-देह र इन्द्रियहरूद्वारा यज्ञ दान तथा परमेश्वराधन कर्ममा यो अकर्म हो, कर्म हैन किनभने त्यो ज्ञानको हेतु हुनाले बन्धनकारक हुँदैन । त्यस्तो विचारले कर्म गर्नु कर्ममा अकर्म देख्नु हो । अकर्म, शास्त्रविहित कर्तव्य कर्म नगर्नु, र त्यसैमा कर्म देख्नु हो किनभने शास्त्रविहित कर्म नगरेमा प्रत्यवाय लाग्छ त्यसको फल बन्धन भोग्नु पर्छ, त्यसो हुनाले त्यसमा कर्म देख्नु त्यो नै वास्तवमा बुद्धिमत्ता हो । त्यस्तो कर्मको प्रतिपादन संहिता (मन्त्र) भागले

२५ कर्मणो ह्यपिबोद्धसयं बोद्धसयञ्च विकर्मणः ।

अकर्मणश्च बोद्धसयं गहना कर्मणो गतिः ॥

गरेको छ । यजुर्वेदका प्रथम मन्त्र 'इषेत्वा, श्रेष्ठतमाय कर्मणे !, भनेर श्रेष्ठतम कर्मतिर प्रवृत्त गरेको छ । त्यसो हुँदा मन्त्रभाग र त्यसको व्याख्या गर्ने ब्राह्मण भागले पनि दर्शन प्रस्तुत गरेको छ । आरण्यक भागले उपासना उपस्थापन गरेको, अरण्यमा वास गरेर चिन्तन उपस्थापित गरेकोले त्यसमा पनि दर्शनको प्रतिपादन छ । उपनिषद्हरू साक्षात् दर्शन अर्थात् ज्ञानका प्रतिपादक हुनाले उनीहरू दार्शनिक चिन्तनका जग नै हुन् । सम्पूर्ण दार्शनिक चिन्तन उपनिषद्को प्रभावले युक्त छ । अतः वैदिक दर्शनको गम्भीर विवेचन आवश्यक छ ।

९.१ वैदिक दर्शनको विवेचना

वैदिक ज्ञानको अध्ययनमा पाश्चात्य विद्वान्हरूको पनि ठूलो योगदान छ । कोलकाता उच्च न्यायालयका मुख्य न्यायाधीश सर विलियम जोन्सले पाश्चात्य जगत्बाट सर्वप्रथम संस्कृतको अध्ययन गरेका हुन् । उनको अध्ययनले पश्चिममा संस्कृत अध्ययनको जग बसाल्यो । फ्रान्सका प्रो. वर्नफले संस्कृतका योग्य विद्वान् तैयार गरे । जसमा मैक्स मूलर र ह्विट्नी मुख्य हुन् । मैक्समूलरले भाष्य सहित ऋग्वेदको अङ्ग्रेजी अनुवाद तयार गरे । फिडिश रोजेनले सर्वप्रथम ऋग्वेदको सम्पादन गरे । थियोडोर अल्फ्रेडले तथा एच एच विल्सन, एच एच ग्रिफिथले सायण भाष्यसहित ऋग्वेदको अङ्ग्रेजीमा पद्यानुवाद गरे । वोल्डेन वर्गले जर्मनेली भाषामा गरे । रुडोल्फराथ थामस मैकडानल आदि विद्वान्हरूले वेद अध्ययनको क्षेत्रमा ठूलो काम गरे । यी पाश्चात्य विद्वान्हरूको अध्ययनले वैदिक वाङ्मयको परिचय पाश्चात्य जगत्लाई भयो । साथै हाम्रा प्राच्य विद्वान्हरूलाई वेदाध्ययनको महत्त्वको बोध गरायो र प्राच्यमनीषीहरूले पनि पाश्चात्य शैलीको अनुशरण गरेर आलोचनात्मक दृष्टिले वेदको अध्ययन गर्न थाले । त्यस अध्ययनले वेदको महत्त्व प्रकट भयो र वैदिक विज्ञानको सम्बन्धमा अनिश्चितताको संशयात्मक ज्ञान पनि घट्यो । प्राच्य मनीषीहरूको अध्ययनद्वारा वैदिक विज्ञान वैदिक दर्शनका सम्बन्धमा केही संशयात्मक आलोच्य विषयको उपस्थापन गर्‍यो । त्यस्ता केही विद्वान्हरूको मत उपस्थापित गर्नु आवश्यक देखिन्छ ।

९.१.१ स्वामीदयानन्दको मत

स्वामी दयानन्दले पाश्चात्य मतको खण्डन गर्ने प्रयत्न गर्नुभयो र वैदिक ज्ञानको महत्त्व प्रकाशित गर्ने काम पनि गर्नुभयो, तर वैदिक देवतावादमा ठूलो प्रश्न उपस्थापित गर्नुभयो । वेदमा उपस्थापित वरुण

इन्द्र, मित्र, आदि देवताको अस्तित्व अस्वीकार गरेर यी सबै देवताको अर्थ परमेश्वर मात्रै हो भन्ने कुरा उहाँले बताउनुभयो । वेदमा बताइएका ती देवताहरू परमेश्वरका शक्ति र गुणको अभिव्यञ्जना मात्रै हो भनेर आफ्नो मतको पुष्टिका निमित्त संस्कृत व्याकरणको सहायता लिनुभयो ।—
 “अनेकार्था हि धातवः” धातुका अनेक अर्थ हुन्छन् । यस सिद्धान्तलाई अँगालेर वैदिक शब्दहरूको आफूले चाहे जस्तो अर्थ गर्नुभयो । जस्तै : इन्द्र शब्द इदि परमेश्वर्ये यस धातुबाट बनेको हो । ऐश्वर्यशाली हुनाले परमात्मानै इन्द्र हो । यम भनेको नियम गर्ने सबैलाई नियममा राख्ने प्रहरीहरूको राजा हो । वरुण वर (ईप्सायाम्) धातुबाट बनेको हो त्यसै हुनाले सबैले वरणीय हुनाले ईश्वरनै वरुण हो । यसैगरी त्रिमिदा स्नेहने धातुबाट बनेको मित्र पनि सबैसित स्नेह माया गर्ने ईश्वर हो, कुनै देवता होइन । यसरी वैदिक देवताहरूको खण्डन स्वामी दयानन्दजीले गर्नुभयो ।

९.१.२ महर्षि अरविन्दको मत

युवावस्थामा क्रान्तिकारी रहेका र त्यसै कारण मृत्युदण्ड प्राप्त गर्ने स्थितिमा भागेर पाण्डिचेरी पुगेका महान चिन्तक योगी अरविन्दले वेदको गम्भीर चिन्तन र मनन द्वारा प्रतिपादित गरे—“वेदमा गूढ भाषामा ती तथ्यहरूको वर्णन छ, जसलाई प्राचीन आर्य ऋषिहरूले समाधि एवम् आत्मसाक्षात्कारद्वारा अलौकिक अन्तरदृष्टिले प्राप्त गरे । ती तथ्य अत्यन्त रहस्यमय एवम् गोप्य छन् । ती ऋषिहरूले ती मनोवैज्ञानिक विचारहरूलाई द्वयार्थक, भाषामा प्रकट गरे । त्यो सूक्ष्म एवम् गूढ अर्थ गुरु परंपरामा सुरक्षित रहेको छ । त्यसै हुनाले उपनिषद्हरूमा यथार्थ ज्ञानको निमित्त समिधा हातमा लिएर श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुसित जानु भनिएको छ । पुराण एवं वेदमा उल्लेखित देवताहरूमा आश्चर्यजनक अन्तर छ । वैदिक देवता प्रायः कुनै न कुनै मनोवैज्ञानिक विचारधारा सित सम्बन्धित छन् । वेदमा वर्णित सरस्वती नदी पुराणमा विद्या तथा ज्ञानकी अधिष्ठात्री देवी मानिएकी छन् । यस्तै सूर्य ज्ञानका प्रकाशक हुन् । सोम इच्छा शक्तिका अधिष्ठाता हुन् । वेदमा पणिहरूले गाई चोरेर अन्धकारमय गुफामा बन्द गरिदिए । स्वर्गकी कुकुरनी सरमाले ती गाई पाउन सहायता गरिन् भन्ने कुरा आउँछ यसको आशय हो— सरमा मानवको अवचेतन मनमा स्थित प्रातिभ ज्ञान हो, जसले आत्म ज्ञानको किरणलाई बाहिर प्रकाशित गर्छ । ऋत र सत्यको ज्ञान द्वारा मर्त्यता छोडेर अमरता प्राप्तिनै वैदिक ऋषिहरूको दृष्टिमा जीवनको उद्देश्य हो र यही नै उनीहरूको जीवन दर्शन पनि हो ।

९.१.३ बी जी रेलेको मत

अर्का मनीषि बी.जी. रेलेको मत अनुसार वेदमा उल्लेखित देवताहरू मनुष्यका स्नायुसंस्थानका विभिन्न चेतना केन्द्र तथा क्रियाहरूका प्रतीक हुन् । देवताको रूपमा जुन चेतन सत्ताको वेदमा उल्लेख छ, त्यो मानवीय चेतनाको प्रतिरूप हो । यस चेतनाको अधिष्ठान स्नायुतन्त्र (मस्तिष्क, सुषुम्ना तथा नाडीहरू) नै देवताहरूका निवासस्थान हुन् । वेदहरू स्नायु (नाडी) संस्थान एवं उनको कार्य प्रणालीको विवेचन गर्न ऋषिहरूद्वारा लिखित ग्रन्थ हुन् । यस विषयलाई ऋषिहरूले यस्तो भाषामा प्रकट गरेका छन् जसमा उनीहरूको निवासस्थानसँग सम्बन्धित दृश्यहरूबाट लिइएका छन् । रेलेले शरीरशास्त्र सम्बन्धी अनेक सूक्ष्म प्रमाणद्वारा— “मानवको प्रतिमस्तिष्क नै इन्द्र हो । प्रतिमस्तिष्कको मध्यभागमा स्थित अनुभूतिको केन्द्र नै अग्नि हो । यसैगरी गेण्डुला एवं लघुमस्तिष्कको समीपको अंश रुद्र हो, आदि आदि ।

९.१.४ परमशिव ऐयरको मत

एक अर्का मनीषी परमशिव ऐयरको भनाई अनुसार वेदमा (विशेष गरेर ऋग्वेदमा) त्यस समयका घटनाहरूको उल्लेख छ, जब पृथ्वीको केवल जन्ममात्रै भएको थियो, पर्वत, नदीहरू समुद्र आदिको भूतलमा क्रमशः आविर्भाव हुँदै थियो । भूतलमा हुने विविध प्रकारका परिवर्तनलाई नै वैदिक ऋषिहरूले वेदमा उपनिबद्ध गरेका छन् । सम्पूर्ण देवता भूगर्भ विद्या सम्बन्धी दृश्यहरू (जियोलोजिकल फेनोमिना) का नै वाचक हुन् । आफ्नो मतको पुष्टिका निमित्त ऐयरले पनि स्वामी दयानन्द सरहने वेदको अर्थको अनेक प्रकारको अर्थप्रकाशित गर्न शब्दको अस्वाभाविक भञ्जन गर्न परेको छ । (परमेव्योमन् को अर्थ सर्वोच्च आकाश होइन किन्तु अतिनीचै: धेरै तल) अर्थ गर्नु परेको छ ।

९.१.५ बालगङ्गाधर तिलकको मत

गीताको कर्मप्रतिपादनपरक अर्थमा विश्वास राख्ने, भारतीय स्वतन्त्रता सङ्ग्रामका नेता बालगङ्गाधर तिलकको मत पनि उल्लेखनीय छ । उनले कुनै विशेष सिद्धान्त स्थिर गरेनन्, किन्तु मूलतः पाश्चात्य विद्वानहरूद्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तलाईनै अवलम्बन गरे, तथापि वेदको आधारमा आर्यहरूको मूल निवास उत्तरी ध्रुव प्रदेश हो भन्ने मान्यता उपस्थापित गरेर देवताको स्वरूपको पनि परिवर्तन गरे । देवताको र प्रकृतिको सम्बन्धमा, विष्णु देवताको व्याख्यामा, तीन पदक्रम, सूर्यलाई

पृथ्वीले गर्ने परिक्रमासित सम्बद्ध छ भनेर ध्रुवमा छ मासको दिन हुन्छ तापनि उदयको पूर्व र अस्तको पश्चात एक एक महिनासम्म सूर्यको प्रकाश रहिरहन्छ । केवल चार महिनामात्रै गहन अन्धकारले आवृत रहन्छ । चार चार महिनाका तीन खण्डनै विष्णुका तीन पद हुन् र त्यसैले सम्पूर्ण ब्रह्माण्डलाई नापेका छन् भन्ने आशय तिलकको रहेको छ ।

९.१.६ वासुदेव शरण अग्रवालको मत

यसै गरी अर्का प्रसिद्ध भारतीय मनीषी वासुदेव शरण अग्रवालले पनि— “वेदमा सृष्टिको रहस्यमयी प्रक्रिया नै वेदको नाना विद्याको रूपमा उपलब्ध हुन्छ” भनेका छन् । उनका अनुसार वैदिक सृष्टि विद्याको दृष्टिले विश्वमा मूलतत्त्वः दुई मात्रै छन्—देव र भूत । देवतत्त्वको दोस्रो नाम शक्तितत्त्व हो । भूततत्त्व दृश्य र स्थूल छ । देवतत्त्व सूक्ष्म र अदृश्य छ । प्रत्येक भूत कूट अर्थात् कणहरूको समूह हो । त्यसको विवृतिलाई शक्ति अथवा देव भनिन्छ । भूतको सत्ता देव सत्तामा निर्भर छ । देवतत्त्व एक र अखण्ड छ, त्यो नै सृष्टिको निमित्त नाना भावमा परिवर्तित हुन्छ ।— “एकं सद्बिप्राः बहुधा वदन्ति, एको देवः सर्वभूतेषु गूढः” यो नै सृष्टिको मूल सूत्र हो । ऋग्वेद अनुसार देवताको नाम अनेक भए पनि त्यसको मूलमा एउटै देवतत्त्व प्रतिष्ठित छ ।^{२६}

यस रीतिले हेर्दा स्वामी दयानन्द भन्छन्— “अग्नि सूर्य आदि नामले वेदमा ईश्वरको नै स्तुति छ ।” अरविन्द भन्छन्— “वैदिक मन्त्र मनोवैज्ञानिक रहस्य प्रकट गर्छन् ।” ऐयर भन्छन्— “वेद भूगर्भशास्त्र र भौगोलिक तथ्य उपस्थापित गर्छन् ।” रेले भन्छन्— “वेदले शरीर विज्ञान एवं स्नायुतन्त्रको व्याख्यान गर्छन् ।” अग्रवाल भन्छन्— “देवताको नामले सृष्टि प्रकाशित कसरी भयो भन्ने कुरा वेदले प्रकाशित गर्छन् ।” यी मतहरूमा के कति सत्यता छ विचारणीय कुरा छ ।

१०. हाम्रो देशको विशेषता

विचारकहरूको विचारलाई प्रस्तुत हुन दिन र विभिन्न मूर्तऽअमूर्त कलाहरूको प्रस्फुटन हुन एउटा सुव्यवस्थित समाजको आवश्यकता हुन्छ । जसमा पर्याप्त सुरक्षा प्राप्त होस् । यायावरी समाजमा जीवन धान्नका निमित्त नै सङ्घर्ष गर्ने आवश्यकता हुन्छ र त्यो समाज अभावले पीडित हुन्छ । त्यसमा कुनै कला कौशलको विकास हुन सक्दैन । सौभाग्यले हाम्रो

२६ यो नामधा एक एव, तं सं प्रश्नं भुवना यन्त्यन्या -ऋ.१०।२।३ ।

देश नेपाल यस्तो भौगोलिक स्थानमा स्थित छ जहाँ प्रकृतिले मुक्तहस्तले प्राकृतिक वस्तुहरूको दान दिइरहेको छ। यहाँका प्राकृतिक दृश्यहरू अत्यन्त मनोरम छन् त्यसै हुनाले नै यस देशमा पर्यटनका निमित्त विश्वका प्रायः सबैदेशमा मानिसहरूको ओइरो लाग्ने गरेको छ। हिमालयको उच्च पर्वतमाला तथा अन्य पर्वतहरूको सघन वनमाला, हिमालयबाट निःसृत नदीहरूको कलकल छलछल शब्दपूर्ण प्रवाहले यो देश प्रकृतिको क्रीडास्थलीको रूपमा रही आएको छ। हामी यस देशका निवासी कौशिकी, गण्डकी, महाकाली, त्रिशूली, बागमती आदि नदीहरूको मातृस्नेह प्राप्त गरेर सर्वदा प्रफुल्लित रही आएका छौं। त्यसै हुनाले कठोर परिश्रम गरेर आफ्नो जीवन चलाउन यहाँका मानिसलाई केही न्यूनता थिएन। स्थापत्यकला मूर्तिकला, चित्रकला, सङ्गीतिकला, काव्यकलाको विकास यस देशमा हुन गयो। स्थापत्यकलाका उदाहरण नौतले मन्दिर, पशुपति मन्दिर, दत्तात्रेय मन्दिर, हनुमान ढोका दरबार, पाटनको कृष्ण मन्दिर आदि हुन्। चित्रकलामा श्रीयन्त्रको तथा कृष्णका अनेक भावका चित्रहरू अनेक मन्दिरहरूमा देख्न सकिन्छ। मूर्तिकलाका उदाहरण पशुपति मूर्ति, चार नारायण मूर्ति, बूढानीलकण्ठको मूर्ति आदि हुन्। बूढानीलकण्ठ नारायणको पृष्ठभागमा जटाजुट धारण गरेका सर्पभूषित त्रिशूल हातमा लिएका शिवको मूर्ति छ भन्ने कुरा महाविद्वान् महामनीषी प्रा.चूडानाथ भट्टराईद्वारा प्रतिपादित गरिएको हो। यसरी यस देशमा सन्तोषवृत्तिको आधिक्यले गर्दा विचार गर्ने अवसर अत्यधिक प्राप्त भयो। अध्ययन, चिन्तन मननको फलस्वरूप दर्शनको प्राकट्य स्वाभाविक हो। त्यसै हुनाले वैदिक वाङ्मयले दर्शनको उपस्थापन गर्‍यो। कवि कालीदासले भने— “यस्येमे हिमवन्तो महित्वा” यस भूमिको अति सूक्ष्मदृष्टिले अवलोकन गरेका थिए।^{२७}

मृगको शिकार खेल्दा यहाँका किरातहरूले थाकेको बेलामा पर्वतको टाकुराबाट खस्ने गङ्गा नदी (शुक्ला गण्डकी, कृष्णगण्डकी आदि) को जलस्पर्शले शीतल भएको बतासको सेवन गर्छन्। हामी सबै नदीहरूलाई गङ्गा नै भन्छौं। सेतीगङ्गास्नान, कालीगङ्गास्नान, त्रिशूलीगङ्गास्नान, बागमतीगङ्गास्नान आदि गर्छौं। यसरी यो सुन्दर देशमा जीवनसत्ताको चैतन्य अध्यात्म सम्बन्धी मीमांसा हुँदै आएको छ। प्राचीनकालदेखि नै यहाँ दर्शनको विषय अरू कुनै पनि विषयसित सम्बद्ध थिएन। यसको एउटा स्वतन्त्र सत्ता रहिआएको छ। दर्शनशास्त्र अखण्ड विश्वको स्वरूपको सम्बन्धमा केही सामान्य विचार उपस्थित गर्छ, जसलाई तर्कको कसीमा

२७ भागीरथी निर्भर सीकराणां वोढामुहुः कम्पित देवदारुः ।
यदवायु रन्विष्ट मृगैः किरातै रासेव्यते भिन्नशिखण्डिवर्हः ॥

जाँचिएको हुन्छ। यस प्रकार आत्मविद्या अर्थात् दर्शनलाई आन्वीक्षिकी अर्थात् तर्कशास्त्रको आश्रय चाहिन्छ। तिनै वेद पढेकाहरूसित आत्मविद्या सिक्नुपर्छ तथा अरू व्यावहारिक विद्या लोकसित सिक्नुपर्छ। मनुले भनेका छन्-

आर्षवेद तथा धर्मोपदेश-तन्मूलक स्मृत्यादि प्रतिपादित धर्म कर्मको वेदानुकूल तर्क (अध्यात्मशास्त्र, दर्शनशास्त्र) द्वारा जसले विचार गर्छ त्यसले नै धर्म कर्म, जान्न सक्छ।^{१८} हाम्रो प्राच्य दर्शन साङ्ख्ययोगादि आस्तिक ६ दर्शन र बौद्ध जैन आदि ६ नास्तिक दर्शनको मूल जग पनि वेद नै हो। आधुनिक विज्ञानले अरबौं खरबौं वर्ष पूर्व केही नभएको बेलामा अकस्मात् विस्फोटद्वारा ब्रह्माण्डको उत्पत्ति मान्दछ। यो शून्यवाद हो। त्यस शून्यवादको पनि- “असदेवेदमग्रमासीत्” भनेर वेदले अङ्गुल्या निर्देश गरेको छ। यस शून्यवादको विवेचन बौद्ध दर्शनको एकशाखामा विशेष रीतिले भएको छ।

संसारका कतिपय देशहरूमा जीवन सम्बन्धी मीमांसा (दर्शनशास्त्र)- अध्यात्म विद्यालाई विलासको सामग्रीजस्तो मनोविनोदको साधनजस्तो मानिन्छ। जीवनका महत्त्वपूर्ण क्षणहरू त्यहाँ प्रायः भौतिक आनन्द (ऐन्द्रियक सुख) उपभोगमा नै बिताउनु मुख्य मानिन्छ। दार्शनिक चिन्तनलाई प्रासङ्गिक र गौण अवान्तर चिन्तन मात्रै मानिन्छ। हाम्रो प्राच्य दर्शन कुनै अन्य विज्ञानको अथवा कलाको आश्रयसित सम्बद्ध भएर उत्पन्न भएको होइन। यो स्वयं आफैमा स्वतन्त्र अस्तित्व राख्दछ। पाश्चात्य देशहरूमा दार्शनिक चिन्तन आफ्नो पूर्णविकास कालमा पनि प्लेटो र अरस्तूको समयमा पनि यस दार्शनिक चिन्तनलाई राजनीति अथवा नीतिशास्त्र जस्तो कुनै अन्य विषयको आश्रय लिएर अभिव्यक्त हुनु परेको देखिन्छ। पाश्चात्य देशहरूमा मध्यकालतिर दार्शनिक चिन्तनलाई परमार्थ विद्याको नामले जानिन्थ्यो। बेकन र न्यूटनको निमित्त यो प्राकृतिक विज्ञान थियो भने उन्नाइसौं शताब्दीमा दर्शनशास्त्रको गठबन्धन इतिहास, राजनीति र समाजशास्त्र सित थियो। हाम्रो देशमा दर्शनशास्त्र प्रमुख विज्ञानको रूपमा रही आएको छ यो शास्त्र सदा आत्मनिर्भर स्वतन्त्र रही आएको छ र अन्यान्य विषयहरूले दर्शनशास्त्रबाट नै प्रेरणा र समर्थन प्राप्त गर्दै आएका छन्। हाम्रो दृष्टि अनुसार यो प्रमुख विचार विज्ञान हो र अन्य विज्ञानको मार्गदर्शक हो। समको कथन छ- “ज्ञान मर्दछ, हाँसेर, रोई विज्ञान मर्दछ।”

२८ आर्ष धर्मोपदेशञ्च वेदशास्त्राविरोधिना ।

यस् तर्कणानुसन्धत्ते स धर्मवेद नेतरः ॥- मनुस्मृति १२। १०६

हाम्रो यहाँ तर्कविज्ञान दार्शनिक विचारको आश्रय नलिएमा अन्य विचारहरू हलुङ्गा र मूर्खता पूर्ण मानिन्छन् । मुण्डकोपनिषदको प्रसङ्ग छ - अङ्गिरा ऋषिसित महागृहस्थ शौनकले सोधे- कुन यस्तो ज्ञान छ जुन जानेपछि सबै कुरो जानिन्छ ? उत्तरमा अङ्गिराले परा र अपरा नामक दुई विद्याको निरूपण गरेका छन् । अपरा-कनिष्ठ, परा-ज्येष्ठा, उत्तम विद्या हुन् । जुन विद्याद्वारा ऐहिक आयुष्मिक लौकिक अनात्म पदार्थको ज्ञान हुन्छ, त्यो अपराविद्या हो, तथा जुन विद्याले अखण्ड अविनाशी निष्प्रपञ्च परमार्थ तत्त्वको बोध हुन्छ, त्यो पराविद्या हो । सम्पूर्ण संसार अपराविद्याको विषय हो, संसारी मानवको प्रवृत्ति त्यतातिरबाट क्रमशः पराविद्यातिर नै हुन्छ । अपरा विद्याद्वारा कुनै अखण्ड तत्त्वको बोध हुँदैन । ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद अथर्ववेद यी चार वेद र शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द, ज्योतिष यी वेदका छ अङ्गहरू अपरा विद्या अन्तर्गत छन् भने पराविद्यालाई बुझाउने यी अपरा किन भए ? वैदिक दर्शनका प्रतिपादक यिनै अपराविद्या हुन् भने पराविद्या कुन हो ? मोक्षको साधन के हो ? उपनिषद् ऋग्वेद आदि अविद्यानै भएकोले पराविद्या भनेको नै के रह्यो ? त्यसको समाधानमा भन्न सकिन्छ-पराविद्याले वेद विषयक ज्ञान बताउनु अभीष्ट हो । यसको आशय हो-उपनिषद्द्वारा जानिने विज्ञान नै पराविद्या हो । शब्दराशि पराविद्या होइन । शब्दसमूहको ज्ञान भए पनि गुरुको शरणमा गएर उहाँ द्वारा उपदेश प्राप्त गरेपछि हुने ज्ञान नै पराविद्या हो । यथार्थमा गुरुरूपसत्ति र अभ्यास वैराग्यादि प्रयत्नद्वारा नै ब्रह्म विद्याको, अक्षर ब्रह्मको ज्ञान हुन्छ भन्ने आशय हो ।

हाम्रो वैदिक परम्परा प्राचीनतमकालदेखि नै सर्वोपरी ब्रह्मको, जीवको उपदेश र मानवको विश्वात्मासँग सम्बद्ध आदि प्रश्नको समाधानमा लागि रहेको पाइन्छ । हाम्रो दर्शन जीवन पद्धतिको अर्थमा छ, केवल मौखिक विवाद अथवा शब्दगत रूढि मात्र होइन ।

वैदिक दर्शन विवेचन गर्दा वेदको परिचय पनि आवश्यक हुन्छ । वेदको अर्को नाम श्रुति र अनुश्रव पनि हो- “श्रूयते एव केवलं न केनापि क्रियतइति अनुश्रवो वेदः” यो षड्दर्शन टीकाकार वाचस्पतीको कथन हो । जो अनादि परम्पराले सुनिन्छ, मात्रै, कुनैले बनाउँदैन, निर्मित हैन, त्यसैले अपौरुषेयता अर्थात् जसमा पुरुष कर्तृत्व छैन त्यो वेद हो । प्रत्यक्ष र अनुमितिद्वारा जुन कुरो दुर्बोध छ, जान्न सकिँदैन त्यो कुरो बताउने नै वेद हो ।^{२९}

२९ प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते ।
एनं विदन्तिवेदेन तस्माद् वेदस्य वेदता ॥

ईश्वर नमान्नेलाई नास्तिक भनिंदैन, वेद नमान्नेलाई नै नास्तिक भनिन्छ- “नास्तिको वेद निन्दक” भन्ने उखान नै छ। पाश्चात्य विद्वान्हरूले वेदको विवेचन गरे, उपनिषद्हरूको अध्ययन गरे किन्तु शोपेन हावर, ग्रिफिथ जस्ता केही गम्भीर चिन्तकले वेदको महत्त्व राम्रैसित बुझेर त्यसद्वारा ज्ञान प्राप्त गरेर आफूलाई धन्य ठाने। अन्य मैक्समूलर जस्ताले वेदको अध्ययन केवल दोष देखाउनको निमित्त मात्रै गरे, वेदमा दोष देखाएर हामीलाई स्वधर्मच्युत गराउनु उनको लक्ष्य थियो जस्तो बुझिन्छ। स्वयम् भारतीय मनीषीहरूको पनि मतभेद छ भन्ने कुरा स्वामी दयानन्द आदिको मत उपस्थापित गर्दा प्रकाशित गरी सकिएको छ। त्यसो हुँदा वैदिक दर्शनको गहन अध्ययन गरेर विवेचन उपस्थापित गर्नु आवश्यक देखिन्छ। तिनीहरूमा केही समन्वय हुनसक्छ अथवा वैकल्पिक रूपले वेदको वेदानुसारनै केही नयाँ अभिमत प्राप्त हुन सक्छ। यो शोधको कुरो हो र हाम्रो देशको निमित्त महत्त्वपूर्ण विषय हुनसक्छ। त्यसो हुँदा वैदिक दर्शनको विवेचन आवश्यक छ। नवीन दृष्टिले वैदिक दर्शनको अध्ययन विवेचन आवश्यक छ।

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः !

(नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, दर्शन विभागद्वारा आयोजित गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र । -सम्पा.)

किरात दर्शन

प्राचीन ज्ञानको आधुनिक चर्चा^{३०}

● डा. चैतन्य सुब्बा ●

पृष्ठभूमि

दर्शन (Philosophy) मूलतः बौद्धिक साधन र नैतिक आत्मानुशासनद्वारा ज्ञान वा विवेक (wisdom) को खोजी एवं अनुराग हो^{३१}, यथार्थता वा सत्यसँग प्रत्यक्षता वा साक्षात्कार हो^{३२} र अनुभवजन्य पद्धति (empirical methods) भन्दा तर्कसङ्गत विवेचना (logical reasoning) मा आधारित यथार्थता (reality), ज्ञान (knowledge) वा मूल्यहरू (values)का प्रकृति, कारण र सिद्धान्तहरूको अन्वेषण हो। साथै, यो खास गरी मौलिक आस्था वा विश्वासका विवेकपूर्ण आधारहरूको आलोचनात्मक परीक्षण (critical examination) र यस्ता आस्था वा विश्वासको अभिव्यक्तिमा निहित आधारभूत अवधारणाको तर्कयुक्त विश्लेषण हो।^{३३} सङ्क्षिप्तमा, दर्शनले अन्तिम यथार्थता (ultimate reality) को अभ्यास अर्थात् आस्था र अवलोकन तथा प्रयोगबाट प्राप्त हुने वैज्ञानिक ज्ञान मार्फत उपलब्ध अन्तरदृष्टिहरूलाई एकीकृत गर्दछ र त्यहाँबाट पनि अझ पर पुऱ्याउँछ वा भावातीत तुल्याउँछ।^{३४} दर्शनले एकातिर मानिसको जीवनमा आइलागेका आधारभूत र महत्त्वपूर्ण सवालहरूको युक्तियुक्त जवाफ पाउन मद्दत गरेर रचनात्मक काम गर्दछ,

३० यो रचना २०६७ जेठ ६ गते धरानमा आयोजित किरात दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएको कार्यपत्र हो र त्यतिखेर उत्तरआधुनिक चर्चा भनिएको भए पनि यहाँ सामान्य सम्पादन गरिएको छ। -सम्पा.।

३१ ग्रीक शब्द Philos को अर्थ प्रेमी (lover) र Sophia को अर्थ ज्ञान वा विवेक (Wisdom) हो।

३२ संस्कृत शब्द दर्शनको भावार्थ अनुसार।

३३ Britanica Concise Encyclopedia

३४ Harrison-Barbet, Anthony. 2001/1990. *Mastering Philosophy*. New York: PALGRAVE. p. 1

भने अर्कातिर दैनिक अनुभव र विश्वासका आधारभूत तत्त्वहरू वा अवधारणाहरूको विवेकसङ्गत परख वा समीक्षा गरेर त्यस्ता रचनात्मक काममा मद्दत पुऱ्याउँछ। दर्शनमा सामान्यतया नैतिक तथा धार्मिक प्रश्न, सृष्टि र विनास, मानिस र अबोधगम्य ईश्वरसङ्गको सम्बन्ध, ब्रह्माण्ड (universe) को भौतिक तथा अभौतिक कारणहरू, चेतना र पदार्थ, एकतत्त्व, मुख्य तत्त्व र अनेक तत्त्वहरू, सत्य र असत्य वा यथार्थ र अयथार्थ, शास्वत र परिवर्तनशील, एकता र अनेकता, विवेक (reason) र आस्था (faith), जीवन र मृत्यु, मृत्युपरान्तको जीवन, अलौकिक प्राणी वा शक्तिहरू, पाप र धर्म, व्यभिचार वा भ्रष्टाचार र सदाचार, असल र खराब, सौन्दर्य र कुरूपता, शरीर र आत्मा वा मनदेखि लिएर स्वतन्त्रता, समानता, मुक्ति, असल समाज, असल सङ्गठन, असल सरकार र असल परिणामहरूका विश्लेषण, निरूपण र विवेचनाका विषय रहिआएका छन्। यसरी विवेच्य विषयका हिसाबले दर्शनका अध्यात्मशास्त्र (metaphysics), ज्ञानमीमांसा (epistemology), आचारशास्त्र (ethics), तर्कशास्त्र (logic), सौन्दर्यशास्त्र वा कलाको दर्शन (aesthetics), धर्म दर्शन (philosophy of religion), भाषा दर्शन (philosophy of language), राजनीति दर्शन (political philosophy), सामाजिक दर्शन, मानस वा आत्मा दर्शन (philosophy of mind), विज्ञानको दर्शन जस्ता केही प्रमुख प्रशाखाहरू छन्।

पूर्वमा दक्षिण एसियाली उपमहाद्वीपमा इशापूर्व १,००० वर्ष देखि ईशाको लगभग दुईसय शताब्दीसम्ममा विकास भएका वेद मूल स्रोत रहेका छवटा आस्तिक दर्शन (न्याय, वैशेषिक, साङ्ख्य, योग, पूर्व मीमांसा र वेदान्त अर्थात् उत्तर मीमांसा) र वेदलाई आधिकारिक वा प्रामाणिक नमान्ने नास्तिक भनिने गरेको दर्शन (बौद्ध, जैन र चार्वाक) शास्त्रीय दर्शन (classical philosophy)का रूपमा स्थापित छन्। यी दर्शनहरूको विभिन्न दार्शनिकहरूद्वारा समय समयमा विशिष्ट व्याख्या हुने गरेका छन् र ती दर्शन र मतहरूबाट त्यहाँका बहुसङ्ख्यक जनताको जीवनशैली र विचार तथा व्यवहार प्रभावित हुने गरेको छ। राज्यशक्तिबाट परिपोषित यी शास्त्रीय दर्शनहरूवाहेक दमित, शोषित र उत्पीडित समुदायमा विद्यमान अन्य सीमान्तरीय दर्शनहरू छन् जो ओझेलमा परेका छन्। त्यस्तै चीनमा ईशाको लगभग साढे चार सय वर्ष पूर्व विकसित कन्फ्यूसियसको कन्फ्यूसियस दर्शन, लाआत्जुको ताओ दर्शन ती कालदेखि आजसम्म प्रभावशाली दर्शनको रूपमा रहेका छन्। यिनको प्रभाव दक्षिण एसियाली उपमहाद्वीपमा शास्त्रीय दर्शनको प्रभाव नरहेका क्षेत्र र समुदायमा रहेको

आभास मिलेको छ। पश्चिमी संसारमा ईशाको छैटौं शताब्दीपूर्वदेखि विकसित र स्थापित हुन थालेको शास्त्रीय दर्शन मध्ययुग अर्थात् पुनर्जागरणको युग हुँदै बीसौं शताब्दीसम्ममा अनेक मत, विचारधारा र वादका रूपमा विकसित भइआएका छन्। तथ्य र सत्यको खोजीमा प्रयोगवाद तथा प्रत्यक्षवादको बढ्दो प्रभावसँगै सन् १८५९ मा प्रकाशित चार्ल्स डार्विनको ग्रन्थ- “ओरिजिन अफ स्पेसिज” (प्राणीजातिको उद्भव) ले पश्चिमा दार्शनिक चिन्तनमा भुइँचालो ल्यायो र द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद नयाँ चिन्तनको रूपमा अघि आयो। बीसौं शताब्दीको पूर्वार्द्धसम्ममा क्रमशः अनुसन्धान, चिन्तन पद्धति र निष्कर्ष वा सिद्धान्त प्रतिपादनमा तार्किक प्रत्यक्षवाद (logical positivism) हावी हुँदै गयो र विश्लेषणात्मक दर्शनको धार व्यापक बन्दै गयो। बीसौं शताब्दीको उत्तरार्द्धमा भने समाज विज्ञान अनुसन्धानका प्रविधिहरूले दार्शनिक समस्याहरूको पुनर्मूल्याङ्कन गर्दै प्रयोगात्मक दर्शनको आन्दोलन अघि बढाएको छ।^{३५} बीसौं शताब्दीभर नै घटनाक्रिया विज्ञान (phenomenology), शब्दार्थ मीमांसा (hermeneutics), आलोचनात्मक सिद्धान्त (critical theory), अस्तित्ववाद (existentialism), संरचनावाद र उत्तर-संरचनावाद (post-structuralism) सम्बद्ध दर्शनहरू पश्चिमी वैचारिक संसारका प्राण भएका छन्।

बीसौं शताब्दीको उत्तरार्द्धमा प्रत्यक्षवाद (positivism) तथा तार्किक प्रत्यक्षवादमाथि जुर्गन हेंवरमास, मिसेल फुको, जिन-फ्रान्कोइस ल्योतार तथा जेक्स डेरिडा जस्ता चिन्तक एवं दार्शनिकहरूले प्रश्न उठाए। उत्तर संरचनावाद र उत्तरआधुनिकतावादका विचारहरू प्रकट हुन थाले। सबै सत्य सीमित छन्, लगभग (approximate) मात्र हुन् र ती निरन्तर विकसित भइरहेका हुन्छन् र विज्ञानका अवधारणाहरू पनि मानसिक निर्माण हुन् भन्ने निष्कर्षहरू अघि सारिए। बृहत् आख्यान (meta-narratives) को विश्वसनीयताको अन्त्य नै उत्तरआधुनिकता भनी व्याख्या गरियो। उत्तरआधुनिकतावाद र महिलावाद (feminism) का मूल्यगत विषयहरूमा सान्निध्यता छ। उत्तरआधुनिकतावाद- “विनिर्माण” (deconstruction) मा जोड दिन्छ र सीमान्तरीय वृत्तान्त (marginalized narratives) लाई केन्द्रमा राख्ने र विविधतालाई गौरवपूर्ण रूपमा हेर्ने पद्धति एवं दृष्टिकोणमा जोड दिन्छ। हामी सबै सञ्चारको विश्वव्यापीकरणका हिसाबले उत्तरआधुनिक युगमा बाँचिरहेका

छौं र पश्चिमा संसारमा विकसित विचार र दर्शनबाट प्रभावित भइरहेका छौं । हाम्रो प्राचीन किरात दर्शनको आज चर्चा गर्नु भनेको पनि मेरो विचारमा यस्ता उत्तर-आधुनिकतावादी चिन्तन र दर्शनबाट प्रभावित हुनु हो । यस लेखमा दर्शनका अवधारणागत चर्चाका साथ विषय प्रवेश गरेर किरात सम्बन्धी अवधारणाको छोटो विवेचना गरिनेछ र त्यस पछि लिम्बू, चाम्लिङ, बान्तवा, थुलुङ, कुलुङ, मेवाहाङ, खालिङ र याक्खाका मुन्धुम र जातिवृत्तान्त सम्बन्धी प्रकाशित कृतिहरूको आधारमा किरात दर्शनको चर्चा गरिनेछ । सङ्क्षिप्त विवेचनाको क्षेत्र किरात ज्ञान मीमांसा, अधिभौतिक शास्त्र, आचारशास्त्र, सौन्दर्यशास्त्र र धर्मशास्त्र हुनेछन् ।

किरात सम्बन्धी अवधारणा

किरात अब केही पश्चिमा लेखकहरूले उल्लेख गर्ने गरे भैं लिम्बू, याक्खा, राई (विभिन्न भाषिक समूह) सुनुवार जस्ता जाति मात्रमा सीमित रहेनन् । प्रख्यात मानवशास्त्री सुनिता कुमार चटर्जी^{३६}, किरात विज्ञ ईमान सिंह चेमजोङ^{३७}, इतिहास विज्ञ जि.पि. सिंह^{३८}, वेदविद स्वामी प्रपन्नाचार्य^{३९} लगायतका विद्वान्हरूको खोज अनुसन्धानपूर्ण कृतिहरूले किरात दक्षिण एसियादेखि लिएर दक्षिणपूर्वी एसियासम्म पाइने ककेशियाइ र अस्ट्रेलियाइ मूलका जातिहरू बाहेक सबै जातिहरू भन्ने सङ्केत गरेको छ । यी र अन्य गम्भीर अध्ययनहरूले के स्पष्ट गरेको छ भने आधुनिक मानवशास्त्रीय भाषामा किरात भनेका मङ्गोलियन मूलका वंशहरू वा जातिहरू हुन् र संस्कृतभाषीहरूले मङ्गोलवंशी विभिन्न जातिहरूलाई समग्रमा किरात भनेका हुन् । चटर्जी र सिंहले नेपालका लिम्बू, लाप्चा, याक्खा, राई, धिमाल, मेच, कोच/राजवंशी, सुनुवार, थामी, जिरेल, हायु, चेपाङ, तामाङ (मुर्मी), नेवार, गुरुङ/तमु, मगर, थकाली, शेर्पा/भोटे, दनुवार, थारु, माझी, राजी सबैलाई किरात भनेका छन् र यसका साथै दक्षिण एसियाका बोडो, अहोम, आका, मिर्मी, तिपेरा, नागा, मिथाइ, खासी, जैन्तिया, मिजो, गारो, चक्मा, दिम्माचा आदि धेरै जातिहरूलाई किरातका रूपमा वर्णन गरेका

३६ हेर्नुहोस् सुनीतिकुमार चटर्जीको पहिलो चोटि सन् १९५१ म प्रकाशित *Kirat-Jana Kriti* किरात विवेचनाका लागि मानवशास्त्रीय परिप्रेक्ष्यबाट अमूल्य ग्रन्थ मानिएको छ ।

३७ इमानसिंह चेम्जोङका किरात सम्बन्धी एक दर्जनभन्दा बढी ग्रन्थहरू छन् ।

३८ किरातबारे विस्तृत विवेचनाका लागि हेर्नुहोस् जि.पी. सिंहको १९९० को ग्रन्थ *Kirats in Ancient India* ।

३९ प्राचीन किरात इतिहास (१९९४ मा प्रकाशित)

छन् । सिंहले किरातहरू मध्ये र दक्षिण भारत हुँदै श्रीलङ्कासम्म र पूर्वतर्फ बर्मा, थाइलैण्ड, कम्बोडिया तथा मलेसियासम्म फैलिएको जिकिर गरेका छन् । किरातविज्ञ इमानसिंह चेम्जोङले पनि किरात जातिको इतिहास र संस्कृतिको चर्चा गर्ने क्रममा लिम्बू, लाप्चा, राई, कोच, मेच, धिमाल, सुनुवार, हायु, तामाङ, नेवार, गुरुङ, मगर र थारु समेत किरात भएको विवरण दिएका छन् ।^{४०} मङ्गोल शब्दमा रहेको आग्रह बाहेक गैर बाहुन-क्षेत्री स्वरूपका जातिहरू नै किरात भएको स्वामी प्रपन्नाचार्यको पनि ठहर छ । यसरी किरातका सम्बन्धमा भएका अलग-अलग मानवशास्त्रीय, प्रागैतिहासिक तथा ऐतिहासिक, बौद्धिक, पौराणिक लगायत हिन्दूशास्त्रीय र साँस्कृतिक अध्ययन तथा अन्वेषणहरूको निष्कर्ष जातिहरूको पहिचानमा आएर एकठाउँमा मिल्न आइपुग्छ । अध्ययन र तथ्यहरूका दायरा फराकिलो हुँदै गएको आजको अवस्थामा लाप्चा, लिम्बू, कोच, मेच, धिमाल, याक्खा, लोहरूङ, याम्फू, मेवाहाङ, कुलुङ, थुलुङ, बान्तवा लगायतका राई किराती समूह र सुनुवारलाई मात्र किरातको रूपमा लिनु सम्भवतः प्राज्ञिक एवं बौद्धिक हिसाबले बेइमानी हुन्छ भन्ने लाग्छ । पहिचानको आन्दोलनले पनि किरात सम्बन्धी धारणालाई बढी परिमार्जन गर्दै लागिरहेको अवस्था छ । साँस्कृतिक पुनरुत्थानसँगै जातीय पहिचान स्पष्ट हुँदै जाने हुँदा यो विषय आउने दिनमा पनि विवेच्य एवं अनुसन्धेय रहने कुरा निर्विवाद छ । किरात अध्ययनले के सङ्केत गरेको छ भन्ने किरात मूल जाति वा महावंश (race) मात्र नभएर यो प्राचीन मौलिक संस्कृति पनि हो, बृहत् भाषा परिवार पनि हो, बहुजातीय धर्म पनि हो र यो प्राचीन जीवन दर्शन पनि हो ।

किरात दर्शन

उत्तर संरचनावाद (post-structurealism) को भाषामा भन्ने हो भने दक्षिण एसियाली उपमहाद्वीपमा किरात दर्शन दाबेर राखिएको (subjugated) एवं अयोग्य बनाइएको (disqualified) स्थानीय लोकप्रिय ज्ञान हो । यो किरात शब्दको अर्थमा रहेको व्यापकता र विविधता जत्तिकै यसको अध्ययनको क्षेत्र र विषयहरूमा व्यापकता र विविधता छन् । अलग-अलग किरात जातिको अलग-अलग भाषा छन्, संस्कृति छन्, विश्वास प्रणाली छन्, जीवनशैली छन् र विश्व दृष्टिकोण (world vision) छन् । यी सबैजसो जातिका आ-आफ्ना मिथक छन्, शास्त्र छन् र जीवन दर्शन

छन् जो लिखितभन्दा पनि मौखिक परम्परा र संस्कार विधिहरूको निरन्तर अभ्यासमा जीवित छन्। यस छोटो लेखमा सबै किरात जातिहरूको दर्शनको चर्चा सम्भव छैन र प्रकाशित सामग्रीहरूको अभाव र स्थलगत अध्ययनहरूको अभावमा चर्चा पूर्ण हुन सक्ने अवस्था पनि छैन। यहाँ मूल रूपमा किरात वंशीय लिम्बू, याक्खा, कुलुङ, थुलुङ, चाम्लिङ, मेवाहाङ, बान्तवा, खालिङ, साम्पाङ र कोंङ्च (सुनुवार) आदि जातिका प्रकाशित केही मुन्धुम र तत्सम्बन्धी निरूपणमा निहित दर्शनको मात्र चर्चा गरिने छ। त्यसमा पनि लेखकको सीमित अध्ययनको कारण धेरैजसो विवेचनाको केन्द्र लिम्बूहरूको मुन्धुम हुनेछ। किरात दर्शनलाई ज्ञान मीमांसा, अधिभौतिकी (metaphysics), आचार शास्त्रीय विवेचना, धार्मिक चिन्तन र सौन्दर्य-शास्त्रीय चेतनाजस्ता क्षेत्रहरूमा बाँडेर सङ्क्षिप्त रूपमा चर्चा गरिने छ।

ज्ञानमीमांसा (Epistemology)

किरात जातिहरू आदिवासी ज्ञानका भण्डार मानिन्छन्। यो ज्ञान उदीयमान राज्यशक्तिहरूबाट टाढा रहेको र यसैले वैधता प्राप्त नगरेको अथवा अयोग्य ठहर्‍याइएको कारण, स्कुटनाब-काङ्गासको भाषामा^{४१}, शक्तिसंरचनाका पदहरूमा बदल नसकिने अभौतिक संशाधन भई अदृष्य

^{४१} प्रख्यात भाषा वैज्ञानिक तोभे स्कुटनाब-काङ्गासले अभौतिक संशाधनहरू (भाषा, मौलिक ज्ञान, अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा आदि) शक्ति संरचनाले वैध तुल्यायो भने शक्ति संरचनाका पदहरूमा परिणत हुन सक्ने हुन्छन् र अवैध तुल्याइयो वा निन्दित तुल्याइयो भने शक्ति संरचनाका पदहरूमा परिणत गर्न नसकिने भई अदृष्य हुन्छन्। हेर्नुहोस् *Linguistic Genocide in Education - or Worldwide Diversity and Human Rights*. London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2000. pp. 402-408। यसरी नै बीसौं शताब्दी उत्तरार्द्धका प्रख्यात चिन्तक मिसेल फुकोले पनि ज्ञान भनेको शक्तिको अभ्यासभन्दा कुनै बढी पनि होइन र कुनै घटी पनि होइन। विचार विश्लेषणका लागि हेर्नुहोस् Kenneth Allen को २००७ मा Sage Publications द्वारा प्रकाशित *The Social Lense: An Invitation to Social and Sociological Theory* को Chapter 14: Post Theories – Michael Foucault (1920-1984) पृष्ठ ५२७ देखि ५२८ को Epistemes and Orders खण्ड। प्रख्यात सामाजशास्त्री प्रेरे बोदर्योले भने प्रभुत्वशाली समूहको भाषा, ज्ञान, सीप जस्ता अभौतिक संशाधनहरूलाई वैधता प्रदान गर्दै औपचारिक शिक्षा मार्फत् सांस्कृतिक पुँजीमा परिणत गरिन्छ जसबाट प्रभुत्वलाई निरन्तरता दिइन्छ। सारभूत विश्लेषणका लागि हेर्नुहोस् Nan Lin को २००९ मा केम्ब्रिज युनिभर्सिटी प्रेसबाट प्रकाशित *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. pp. 14-17.

रूपमा छन् । बदलिँदो नेपालको साँस्कृतिक पुनर्जागरण सँगसँगै अवैध र अदृष्य तुल्याइएको मात्र होइन, ध्वस्त पारिएको संस्कृति र तिनमा निहित ज्ञानको पुनरुत्थान गर्ने र नयाँ शिराबाट ज्ञान निर्माण गर्ने कार्य प्रारम्भ भएको छ । हरेक संस्कृतिको आफ्नै मौलिक सहिता हुन्छ, जसले भाषा, धारणा (perception), मूल्य, व्यवहार (practices) लगायत हाम्रा वरिपरिका संसारका हरेक वस्तुहरू र बुझाइलाई व्यवस्थित गर्दछ । यसलाई ज्ञानको सहिता (episteme of knowledge) भनिन्छ जो सोचाइको अस्तित्वको एउटा रीति वा पद्धति हो अथवा कुनै ऐतिहासिक क्षणमा विचारले आफैलाई सङ्गठित गर्ने तरिका हो^{४२} । किरात ज्ञानको क्षेत्रमा सूक्ष्म सङ्केत बाहेक अभैसम्म खासै मीमांसा वा गम्भीर विवेचना गरिएको देखिँदैन । उपलब्ध केही सामग्रीहरू खास गरी केही विस्तृत रूपमा प्राप्त लिम्बूहरूको मुन्धुमको आधारमा किरात ज्ञानको प्रकृतिलाई केही विवेचना गर्ने जमर्को यहाँ गरिएको छ ।

किरात वाङ्मयमा ज्ञानको स्रोत मूल रूपमा दुईवटा उल्लेख गरेको पाइन्छ - मौखिक शास्त्र (थुङसाप) जसलाई जनसाधारणले थुतुरी वेद पनि भन्ने गर्छन् र लिखित वा लिपिबद्ध शास्त्र (पेसाप) जो केही किराती जातिमा मात्र सीमित छ^{४३} । किराती जातिमा मौखिक परम्परा ज्ञान विवेचना र सञ्चारणको अनादिकाल देखिको प्रचलित, सर्वव्यापी र प्रभावकारी संस्था हो । लिखित शास्त्र (पेसाप) त उत्थान र पतनको अनेक ऐतिहासिक काल पार गर्दै केही शताब्दी अधिदेखि मात्र देखापरेको ज्ञानको क्षेत्र हो । शिलापत्र, ताम्रपत्र, ताडपत्र, भोजपत्र र अन्य पत्रमा रहेका शास्त्रीय एवं ऐतिहासिक सामग्रीहरू मासिँदा, जलाईँदा पनि सशक्त, मौखिक परम्पराले अनादिकालदेखिको ज्ञान, चिन्तन शैली, अभ्यास र

४२ मिसेल फुकोका विचार । स्रोत : पादटिप्पणी ४१ को दोस्रो ।

४३ आदिवासी जनजातिहरूको करीव ६ दर्जन भाषाहरूमध्ये २२ वटा भाषाहरूको लेख्य परम्परा स्थापित हुन लागेको छ र त्यसमा पनि लगभग दुई दर्जन पूर्वी हिमालयी भाषा अर्थात् किरात भाषाहरूमध्ये ६ वटा भाषाहरूको मात्र लेख्य परम्परा छ । हेर्नुहोस् अमृत योजन तामाङको २०६३ (२००६) मा प्रकाशित नेपालका भाषाहरूको पहिचान, वर्तमान स्थिति र भाषा विकास योजना र आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानद्वारा २००५ मा प्रकाशित The Indigeneous Languages of Nepal: Situation, Policy, Planning and Coordination ग्रन्थमा डा. योगेन्द्रप्रसाद यादव र डा. मार्क ट्युरिनको कृति The Indigeneous Languages of Nepal: A Critical Analysis of the Linguistics Situation and Contemporary Issues. यसबाट किरातहरूको लेख्य साहित्य वा शास्त्रको सीमितता स्पष्ट हुन्छ ।

अवलोकनको पद्धति, अनुभवका आयाम एवं पराभौतिक अनभूतिका अभ्यासहरू, निष्कर्षका बाटाहरू जस्ता गम्भीर विषयहरूलाई धेरै हदसम्म बचाएर राखेको छ। मौखिक रूपमा भनिआइएका मुन्धुम र लिखित रूपमा प्रकाशमा आएका मुन्धुमहरूको विश्लेषणबाट के प्रकट हुन्छ भने ज्ञान दुई किसिमका हुन्छन्- निसाम् र इच्छाम्, आत्मा (साम्) र सांसारिक वा भौतिक वस्तुहरू बीच ज्ञानेन्द्रियहरूको माध्यमबाट सम्पर्क भई विभिन्न प्राक्रियाहरूबाट पार हुँदै प्राप्त हुने ज्ञान साम् हो भने ज्ञानेन्द्रियहरूको सहयोग बिना सांसारिक वस्तुबाट पर रहेर आत्मा (साम्) ले विभिन्न पराभौतिक प्रक्रियाहरूद्वारा पैदा गर्ने ज्ञान इच्छाम्। सङ्क्षिप्तमा भन्नु पर्दा यी दुई ज्ञान बुझाइबाट प्राप्त हुने र सोझाइबाट प्राप्त हुने ज्ञान हुन् जसमा एकतिर आत्माको लागि ज्ञानेन्द्रियको मध्यस्थता आवश्यक हुन्छ भने अर्कोतिर आत्माको लागि अतीन्द्रिय एवं भावातीत अवस्था जरुरी हुन्छ। ज्ञानको यस्तो दुई प्रकार जैन दर्शनको परोक्ष ज्ञान (मन लगायत ज्ञानेन्द्रियको माध्यबाट आत्माले प्राप्त गर्ने) र अपरोक्ष ज्ञान (ज्ञानेन्द्रियको मध्यस्थताबिना चेतनामय आत्माले सोभै ग्रहण गर्ने) अथवा साङ्ख्य दर्शनको ज्ञानेन्द्रिय मानसले वस्तुसम्मको सम्पर्कबाट प्राप्त अनुभूति (sensation) र प्रभाव (impression) विभिन्न रूपमा महतमा पठाउने र कुनै वस्तुको कुनै आकृतिमा रूपान्तरित महतलाई पुरुष (आत्मा)बाट प्राप्त चेतना (उज्यालो) ले संज्ञान (cognition) पैदा भई त्यसबाट ज्ञान पैदा हुने अथवा वेदान्त दर्शनमा जस्तो ज्ञान अपरा विद्या वा निम्नस्तरको ज्ञान (चेतना, बुद्धिबाट प्राप्त हुने र त्यो केही निश्चित वस्तुगत संसारको परिवर्तन र अनिश्चिततामा सीमित हुने) र पराविद्या वा उच्चस्तरको ज्ञान (इन्द्रियहरूबाट बोध नहुने, अवधारणागत नहुने, अन्तःप्रज्ञात्मक, न वस्तुगत, न आत्मगत हुने, ज्ञाता, ज्ञात र जान्ने कामबाट पर असीमित र अविनासी ब्रह्म प्राप्त गर्ने)^{४४} जस्तो विज्ञानद्वारा अन्तःप्रज्ञा (intuition) मा जोड दिएर अनुभववाद (empiricism) लाई गौण, अस्थिर, सीमित र भ्रमपूर्ण मान्दै प्रज्ञा वा ब्रह्म मात्र सत्य मान्ने प्रत्ययवादभन्दा भिन्न अन्तर्ज्ञान र अनुभवजन्य ज्ञान (empirical knowledge) को संश्लेषणबाट प्राप्त आनुभविक-प्रत्ययवाद (empirical idealism) को

४४ यो सङ्क्षिप्त विवेचनात्मक अवधारणा Ramkrishna Pulingandla को २००४ (पहिलो चोटि १९७५) मा डी.के. प्रिन्ट वर्ल्ड प्रा.लि. नयाँ दिल्लीद्वारा प्रकाशित Fundamentals of Indian Philosophy बाट लिइएको हो। यस ग्रन्थको हरेक दर्शनको ज्ञानमीमांसा (epistemology) खण्ड स्रोत सामग्रीको रूपमा लिइएको छ।

नजिक रहको भान हुन्छ । सबै जीवित र निर्जीव चराचरमा आत्मा देख्ने किराती दर्शनका कारण पनि इन्द्रियगोचर संसार र अतिन्द्रिय संसार बीचको दुरी कम भएको हुन सक्छ । किरात ज्ञानका लागि संवेदन (sensation), अवबोधन (perception), मनन-चिन्तन (reflection), अन्तर्बोध (intuition), तर्क-वितर्क (reasoning) र औचित्यस्थापन (rationalization) बारम्बार अभ्यासका मार्ग हुन् । किरात परम्परा अनुसार अन्तर्ज्ञान (इच्छाम) का मूल रूपमा साधक फेदाङमा, साम्बा, येबा-येमा, अडसी^{४५} हुन् र उनीहरूलाई आत्माहरूको साक्षात्कारबाट प्राप्त हुने विशेष चेतना वा ज्ञानलाई आन्तरिक रूपमा उत्पन्न ज्ञान (थाइङ्) भनिन्छ । इन्द्रियको मध्यस्थताबाट ज्ञान प्राप्तिका लागि साधना गर्ने उपर्युक्त कोटिका साधकहरू बाहेक तुम्याहाङ (भद्रजन) तथा याक्ला सुहाङमा (भद्र महिलाहरू) मानिन्छन् । अधिल्ला साधकहरू अध्यात्मवादी पद्धतिद्वारा सांसारिक समस्याको प्रत्ययवादी समाधानमा समर्पित हुन्छन् भने पछिल्ला साधकहरू प्रत्ययवाद र भौतिकवादलाई संयोजन गर्ने ज्ञान वा दर्शन (राजनीति दर्शन, आर्थिक दर्शन, सामाजिक दर्शन, व्यवहार विज्ञान आदि) को विकासमा निरन्तर साधनारत हुन्छन् । यसरी किरात ज्ञान एक प्रकारले यथार्थवादी बहुलवाद (realistic pluralism) हो । किराती ज्ञान माथि राज्यको ठूलो दबाव र भूमि विस्थापन तथा प्राकृतिक संशाधनहरूको पहुँचमा रोकटोकले गर्दा किराती जातिहरूको जीवनको गुणस्तरमा व्यापक कमी आई जीवन निर्वाह कठिन हुन गएको र चिन्तन-मनन तथा मनोरञ्जनको लागि फुर्सदको समय व्यापक रूपले घट्न गएको हुँदा उनीहरूको ज्ञान मौलाउने फस्टाउने अवसर नपाएको हो ।

अधिभौतिकी (Metaphysics)

विश्वको सृष्टिका कारणसम्बन्धी अनुमान वा परिकल्पना संसारभरि नै दर्शनको मूल विषय रहिआएको छ । हाल आफूलाई किरात भनी आएका जातिहरूमा यस्तो तर्कसङ्गत परिकल्पनाको स्रोत मौखिक परम्परा एवं दैनन्दिन जीवन संस्कार सम्पादनमा जीवित मुन्धुम^{४६} हो । हिजोआज विभिन्न जातिहरूका मुन्धुमहरू लिपिबद्ध तथा ध्वनिबद्ध गर्ने काम भइरहेका

४५ यी शब्दहरू लिम्बू भाषाबाट लिइएका हुन् र अन्य किराती भाषामा यिनलाई विभिन्न नामले पुकारिन्छ ।

४६ मुन्धुम शब्दलाई जाति विशेष अनुसार कतै मुद्दुम पनि भन्ने गरिन्छ ।

छन्^{४७} । मुन्धुम मूलतः मिथक भए पनि यो किरातहरूको आदिमज्ञान हो, धर्मशास्त्र र धार्मिक दर्शन हो, अध्यात्म विद्या हो र आचार शास्त्र एवं सौन्दर्य शास्त्र हो । विषयवस्तुका हिसाबले मुन्धुम अध्यात्म-शास्त्र (साम्भिक मुन्धुम), सृष्टिशास्त्र (नावा चइत मुन्धुम/मजोक्लुड खेजोक्लुड मुन्धुम), ईश्वरीय ज्ञान (साप्ची मुन्धुम), आनुष्ठानिक- शास्त्र (चम्जिक मुन्धुम), आचारशास्त्र (थिम्जिक् मुन्धुम) जस्ता शास्त्रीय विवेचनायुक्त मुन्धुम छन् भने आधुनिक ज्ञानको स्रोतका रूपमा अनेक मुन्धुमहरू छन् ।^{४८} विस्तृत अनुष्ठान सहितका मुन्धुमका विधाका हिसाबले लगभग दुई दर्जनभन्दा बढी मूल मुन्धुमहरू छन् । मुन्धुमद्वारा नै किरातीहरूको जीवन निर्देशित छ, उनीहरूको विश्व दृष्टिकोण निर्माण भएको छ ।

मुन्धुममा प्रयुक्त हुने भाषा शास्त्रीय भाषा (classical language) हो जसलाई एन्. जे. एलेनले सामान्य दैनन्दिन व्यवहारमा प्रयुक्त नहुने आनुष्ठानिक भाषा (ritual language) भन्नुभएको छ^{४९} । मुन्धुम खास गरी विश्व उत्पतिको व्याख्या (cosmogony) बाट सुरु हुँदै विश्वको प्रकृति वा व्यवस्था सम्बन्धी विवेचना (cosmology) अर्थात् अलौकिक (supernatural), प्राकृतिक र सामाजिक संसारका संरचना, सङ्गठन र क्रियाशीलता सम्बन्धी विवेचनामा केन्द्रित छ जहाँ आध्यात्मिक मूल्य, नैतिक चिन्तन र सौन्दर्य चेतनाको गहन निरूपण गरिएको छ । मुन्धुमका संरचनाले सुकरात, प्लेटो र अरस्तुका तर्कको द्वन्द्वात्मक पद्धति अर्थात् निगमनात्मक तर्क (syllogism) भन्दा भिन्न युग्म प्रतिबोध (binary

४७ लिम्बूको मुन्धुमको सङ्कलन इमानसिंह चेम्जोङ, बैरागी काइँला, रणध्वज सेङ चोडबाङ, जसबहादुर सुब्बा (पन्थाक), तेजबहादुर लिम्बू (मेन्याङबो), रणबहादुर मेन्याङबो, तेजबहादुर फागो (पन्थाक), रै प्रसाद हुप्पा चडबाङ, लक्ष्मण मेन्याङबो, गोविन्दप्रसाद लाबुङ लगायतबाट भई ग्रन्थकाकारमा प्रकाशित छन् । त्यस्तै के. एन्. इवर्टद्वारा सङ्कलित चाम्लिङको केही मुन्धुम, नोबलकिशोर राईद्वारा सङ्कलित बान्तवाका केही मुन्धुम, एन्. एलेनद्वारा सङ्कलित थुलुङका केही मुन्धुम र मार्टिन गेन्जलेद्वारा सङ्कलित मेवाहाङका केही मुन्धुम “Rai Mythology: Kiranti Oral Texts” ग्रन्थनामबाट करेन एच. इवर्ट र मार्टिन गेन्जलेको सम्पादनमा हर्वट विश्वविद्यालयको संस्कृत तथा भारतीय अध्ययन विभागबाट २००८ मा प्रकाशित भएको छ ।

४८ हेर्नुहोस् N. J. Allen को Sewala Ruja Bintila Puja: Notes on Thulung Ritual Language जो Kailash, 1978 Vol. VI. No. 4 मा प्रकाशित छ ।

४९ किरात दर्शनको सुरु विवेचना इमानसिंह चेम्जोङबाट सुरु भएको हो (हेर्नुहोस्- याक्थुङ चुक्मुक् साम्भिक मुन्धुम: किरात दर्शनका सारांश, २०५१/२०२६) । यसमा आज धेरै सम्बर्द्धनका प्रयास भएका छन् ।

opposition) एवं युग्म सम्पूरकता (binary complementarity) का प्रस्तावहरूका आधारमा निष्कर्ष (ताङ्गेन्) मा पुग्न खोजेको देखिन्छ र मुन्धुमका सबै वचनहरू आफैमा तर्कयुक्त र अलङ्कारिक छन्^{४०} । यसको भाष्य (exegesis) सम्बन्धी जटिलता किरात मुन्धुममा शब्दार्थ मीमांसा (hermeneutics) अर्थात् किरात मुन्धुमका मूलपाठ (texts) को अर्थको खोजी वा व्याख्या एउटा नयाँ विधाका रूपमा देखापरेको छ ।

सृष्टिको मुन्धुम (नावा चइत मुन्धुम) मा सृष्टि महासून्य (मुहोडलिङ खेहोडलिङ) अथवा अन्तरिक्ष (space)मा गति (motion), त्यसबाट शक्ति र त्यसबाट उज्यालो अर्थात् चेतना (consciousness) हुँदै प्रारम्भ भएको तर्क राखिएको छ । त्यस पछि क्रमश हावा, पानी, आगो, पृथ्वी सृष्टि भएको र त्यसमा क्रमश जलचर, स्थलचर, उभयचर प्राणी र उद्भिज उत्पन्न भएको उल्लेख छ । यसरी सृष्टिको कारक तत्त्वहरूमा पदार्थ (matter) र चेतना (mind) को संयोजन देखिन्छ । हिन्दू उत्पत्ति शास्त्रको एउटै ब्रह्माबाट मानव लगायत सबै प्राणी उत्पत्ति हुने तर्कभन्दा भिन्न किरातका लिम्बू, बान्तवा, कुलुङ, मेवाहाङ, पुमा, याक्खा आदि समूहको सृष्टिको मुन्धुममा हरेक मूलवस्तु वा जाति (species) को सृष्टिको प्रयोजनका लागि एक आदिम मूल ईश्वरबाट अनेक ईश्वरहरू सृजना भएका र प्रत्येक ईश्वरबाट आ-आफ्नो जिम्मेवारी अनुसार आ-आफ्नो सृजनाहरू भएर सृष्टिले पूर्णता पाएको तर्क अगाडि सारिएका छन् । सृष्टि र जीवन, जीवन र मृत्यु, जमीन र आकास, आगो र पानी भने जस्ता द्वैत (duality) विशेषतामा सृष्टि अस्तित्ववान भएको विवेचनाले मुन्धुम भरिपूर्ण छ । संसार विविधतापूर्ण, बहुलतापूर्ण एवं विभिन्नतापूर्ण छन्, हरेक वस्तु अनेक पदार्थ वा अणुहरूबाट बनिएका छन् तर सबै आत्मामय छन् । मुन्धुमले आत्मा विभिन्न प्रकारका खास गरी आठ प्रकारका आत्मा (येत्छाम्) छन् भन्ने सङ्केत गरेको छ ।^{४१} आत्माहरू मध्ये सबभन्दा प्रमुख हाङसाम मानिन्छ । विश्वभरिकै प्राचीन दर्शन र खासगरी हाम्रा वरिपरिका

४० यस्ता नमुनाहरूका लागि बैरागी काइँलाद्वारा सङ्कलित, सम्पादित तथा अनुवादित मुन्धुमहरू (तङ्सीङ तकमा मुन्धुम, नाहेन मुन्धुम, साम्सोधा मुन्धुम, ससिक मुन्धुम, चइत मुन्धुम) को साथै माथि उल्लेखित मुन्धुमसावाहरूको मुन्धुम हेर्नुहोस् ।

४१ येत्छाम (आठ वा पूर्ण आत्मा) सम्बन्धी सङ्क्षिप्त विवेचनाको लागि हेर्नुहोस् : Chaitanya Subba, 1998/1995. *The Culture and Religion of Limbus*; J.R. Subba (Pondhak), 1999. *The Limboos of the Eastern Himalayas with special reference to Sikkim*; 2005. *The Philosophy and Concepts of Yuma Samyo Tradition*.

साङ्ख्य र वैशेषिक दर्शनका प्रवृत्ति जस्तै किरातहरूको साम्जिक मुन्धुममा पनि प्राकृतिक मूल तत्त्वहरू/द्रव्यहरू (पृथ्वी, जल, आगो, हावा, आकाश) लाई शक्तिको आत्मा 'मुक्साम्' का रूपमा चित्रण गरिन्छ। सृष्टिको क्रियाशीलतामा द्वैतवाद (dualism) भाव र प्रयोजनमा अद्वैतवाद (non-dualism) हुँदै पदार्थ (matter) र मन वा आत्मा (mind) भन्दा पर एउटै मूल स्रोतका रूपमा निराकार, सर्वशक्तिमान, सर्वव्यापी ईश्वर (तागेरा निड्वाफु) मात्र हुने अवधारणा अर्थात् एकत्ववाद (monism)^{५२} को अवधारणा युमा साम्माडको मुन्धुम निरूपणबाट प्रकट हुन्छ। यसबाट किरातीहरूको आध्यात्मिक चिन्तन कालान्तरमा जडात्मवाद (animism) बाट बहु-ईश्वरवाद (polytheism) हुँदै एकेश्वरवाद (monotheism) तर्फ उन्मुख भएको देखिन्छ। तर यसमा विवाद उठाउनेहरू पनि छन्। ज्ञानको स्रोत तागेरानिड्वाफुमा, व्यक्ति व्यक्तिमा निहित ज्ञान, चेतना, बुद्धि (निसाम्, इत्छाम्/सिक्कुम साम्), तिनलाई कार्यान्वयनमा ल्याउने हाडसाम् र परिचालन गर्ने शक्ति साधनका रूपमा रहेका मुक्साम् नै सांसारिक व्यवस्था स्थिर गर्ने वा परिवर्तन गर्ने मूल कारक हुन्।

धेरै किराती जातिहरूका मुन्धुममा मृत्युपछिको जीवन सम्बन्धी विवेचना सांस्कारिक यात्रा अर्थात् मृतात्मालाई जीवित आत्माहरूले पितृलोकमा पुर्‍याएर पितृहरूको आत्मालाई जिम्मा लगाउने र फर्कने आत्मिक यात्राको वृत्तान्त पाइन्छ। यस्ता वृत्तान्त मृत्यु संस्कारसँग सम्बन्धित अनुष्ठान र पितृहरूको पूजासँग सम्बन्धित अनुष्ठानका रूपमा पाइन्छन्। यी वृत्तान्तले जीवितहरूको आत्मा र मृतकहरूको आत्माबीच अन्तर्क्रिया भइरहने पक्षलाई उजागर गर्छ र पितृहरू जीवितहरूका शक्ति, सुस्वास्थ्य र समृद्धिका स्रोत हुन् भन्ने सङ्केत गर्दछ। यो मृत्यु संस्कार विधिले जीवित र मृतकहरूको आत्माको आ-आफ्नो क्षेत्र र भूमिकाका लागि निश्चित मूल्य र मान्यताद्वारा सञ्चालित हुन बाध्य तुल्याउँछ र विशिष्टताको अन्तिम अवलोकन गर्दै, आफ्ना बन्धुबान्धवका आत्माहरूसँग सङ्गति सहितको यात्रा गर्दै र ईहलोक र परलोकको सीमा पार सँगै यस लोकप्रतिको मोहभङ्ग गर्दै पितृलोकको यात्रा तय गर्नुपर्दछ। यो लोक छोडेर परलोक पुग्नासाथै आठबाटो जुधेको ठाउँ (येत्लाम्दो)^{५३} मा पुगिन्छ जहाँबाट चारदिशा, चार कोणमा बाटाहरू छुट्टिन्छन् र ती प्रत्येक

५२ हिन्दू दर्शनमा यसलाई विशिष्टाद्वैत भन्ने मतका रूपमा पनि बुझिन्छ।

५३ आठवारो सम्बन्धी विवेचनाका लागि Phillippe Sagant को The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal को परिच्छेद ४ हेर्नुहोस्। यस्तो मान्यता धेरै किरात जातिमा पाइन्छ।

बाटाहरूले अलग-अलग लोकतिर डोच्याउँछ। यो लोकमा आफ्नो जीवनको बाटो पहिल्याएर कर्म गरे जस्तै परलोकमा पुगेर पनि बाटो रोज्नु पर्दछ। यस लोकमा कुबाटो हिँडेर, कुकर्म गरेर, कुमृत्यु भोगेर गएको आत्मा ले आठबाटोमा पुगेर त्यस्तै खराब दुःखदायी लोकतिर जाने बाटो सामात्नु पर्दछ। त्यस्तै पेशा अनुसारका बाटो पनि समात्नुपर्ने हुन्छ। मूलतः मृतात्मालाई पितृहरूकै जिम्मा लगाउन जाने आत्माहरू मृतात्माको फर्कने बाटो थुन्दै, भत्काउँदै फर्कनु पर्दछ। यो आत्मिक यात्राको विवरण प्रतिकात्मक छन्, धेरै अर्थहरू लाग्ने छन्। यो मुन्धुम साम्सामा मुन्धुम भनेर प्रख्यात छ।

अध्यात्मशास्त्रीय चिन्तनको अर्को स्रोत सार्वजनिक अनुष्ठान (public rituals), ऋतुकालीन अनुष्ठान (seasonal rituals), नीति तथा पारिवारिक अनुष्ठान र उपचारात्मक तथा निरोधात्मक अनुष्ठानहरू^{५४} पनि हुन्। सार्वजनिक अनुष्ठान नयाँ वर्ष, धार्मिक तथा साँस्कृतिक पर्वहरू, ऋतुकालीन अनुष्ठान उधौली-उभौली, साउने र माघे सङ्क्रान्ति, निजी तथा पारिवारिक अनुष्ठान माङगेन्ना, नाहाडमा, तडसीड र रोग विमारहरूको उपचार तथा रोकथाममा गरिने अनुष्ठानहरूले किरातीहरूको आस्था (faith), विश्वास प्रणाली (belief system), अन्तिम यथार्थता (reality), भौतिक वस्तु र प्राणी मात्रको सम्बन्ध तथा मानव जाति र अलौकिक शक्ति बीचको सम्बन्ध, अलौकिक शक्तिहरूको विविध रूप आदि बारे बुझाइ, पवित्र वृत्तान्तको मर्म, पवित्र स्थल र पवित्र विशेषज्ञहरूको महत्त्व देखि लिएर रोग व्याधिहरूको मनो-सामाजिक रोकथाम तथा उपचारका तरिका, परम्परागत उपचार प्रविधि र गुह्य-रहस्यमय (mystic) ज्ञानलाई जीवन्त बनाइराखेका छन्। आनुष्ठानिक क्रियाकलापले सामुदायिक सहकार्य, आदिम ज्ञान र दर्शनको निरन्तरता र पुस्तान्तरण, पुस्ता दर पुस्ताको सामाजिकीकरण र जातीय पहिचानको सवलीकरण गरिरहेको छ। राज्यशक्तिले वैधता प्रदान गरेका र परिपोषण गरेका ठूला दर्शनहरूको दमन र विश्वव्यापीकरणसँगै बढिरहेको साँस्कृतिक आक्रमणले गर्दा यस्ता आदिम अध्यात्मिक ज्ञान धेरै नै मासिइसकेको छ र पूर्णतया मासिन सक्ने सङ्कटपूर्ण अवस्थामा छ।

५४ Alain Fournier ले आफ्नो लेख The Role of the Priest in Sunuwar Society (Kailash 1974. Vol II No. 3) मा सुनुवार समाजमा यी अनुष्ठानहरू प्रचलित भनी उल्लेख गरे पनि सबै किराती जातिहरूमा उत्तिकै प्रचलित छन्।

आचार शास्त्र (Ethics)

मुन्धुमको आध्यात्मिक मीमांसापछिको महत्त्वपूर्ण विवेचनाको पक्ष हो- आचारशास्त्रीय निरूपण । यसलाई मानव शास्त्रीहरू प्राकृतिक व्यवस्थाबाट साँस्कृतिक व्यवस्थातिरको सङ्क्रमणको रूपमा चर्चा गर्छन् । मुन्धुममा आचार शास्त्रीय विवेचना (साम्भिक मुन्धुम कुहुप्सेन) बढी अप्रत्यक्ष र प्रतिकात्मक छन् । प्रकाशमा आएका मुन्धुमहरूमा वर्णित साँस्कृतिक नायक-नायिकाहरूको वृत्तान्तले के देखाउँछ भने शिकारी युगका आदिम समयमा यौन सम्बन्ध खुला थियो र नाता सम्बन्ध छुट्याउने चलन थिएन, तर कालान्तरमा यसले डफ्फा वा समूह तथा कविला (tribe) भित्र अराजकता ल्यायो र यौन सम्बन्धलाई व्यवस्थित तथा वंशानुक्रम प्रणालीमा (descent system) विकसित गरी सामाजिक व्यवस्था सुदृढ गर्नुपर्ने स्थिति आयो । यही क्रममा विभिन्न संस्थाहरू स्थापित र विकसित हुँदै गए । विवाह, परिवार, थर, जाति, वंश, कुल-कुटुम्ब, मामा-मावली, जीवन-संस्कार, मृत्यु-संस्कार, पूजा-उत्सव, चाडपर्व, सामुदायिक तथा धार्मिक नेता र नेतृत्व, सामुदायिक सङ्गठन लगायत अनेका संस्थाहरू व्यापक र प्रभावी हुँदै गए । मुन्धुमले के पनि स्पष्ट गर्दछ भने प्रकृति, आध्यात्मिक चेतना र मानवीय आवश्यकता तथा आकाङ्क्षाबीच सन्तुलन राख्न तथा पर्यावरणसँग तादात्म्यता राख्न नै नैतिकता (morality) को विकास गरियो । सदाचार (virtue), पारस्परिक सहयोग र सम्पूरकता, सामूहिकता, एक्यबद्धता, परोपकार र परसेवा, कमजोरहरूलाई सहयोग, बाबु-आमा र वृद्ध-वृद्धाको सम्मान र सेवा, सुत्केरी र बाल-बालिकाको सेवा र स्याहार, ईश्वर र पितृप्रति भक्तिभाव, समुदायको र पैतृक भूमिको रक्षाका लागि उत्सर्ग जस्ता कुरालाई साभ्ना नैतिक मूल्यका रूपमा स्थापित गरियो र दुराचार, व्यभिचार, असहयोग, लोभ, परपीडन, भ्रूट, ठगी, छल-कपट, स्वार्थीपन जस्ता दुर्गुण र दुर्व्यवहारहरूलाई पाप वा कुकर्मको रूपमा विवेचना गरियो ।

मुन्धुमको सबैजसो साँस्कृतिक नायक-नायिकाहरूको घटना वृत्तान्तले आचारका यिनै विश्वव्यापी मानवीय मूल्यहरूलाई नै स्थापित गर्दछ । इमानसिंह चेम्जोङद्वारा सम्पादित किरात मुन्धुम खाहुन (ब्रेन हुटन हड्सनद्वारा उन्नाइसौं शताब्दीको मध्यतिर सङ्कलित) किरात आचारशास्त्रको उपदेशात्मक शैलीमा प्रस्तुत नमुनाका रूपमा लिन सकिन्छ । यो प्रकाशित ग्रन्थमा खाहुनको रूपमा येहाङ उपदेश (खाहुन), लेप्मुहाङ उपदेश, कान्देनहाङ उपदेश, माबोहाङ देववाणि (माङ् पान्), सिरिजङ्गा धर्मोपदेश, सिरिजङ्गा खाहुन उपलब्ध छन् । यसमा के गर्न हुने,

के गर्न नहुने सटिक चर्चा छन्। यो खाहुन अनुसार मानिस मर्नासाथ सोभै अजर-अमर, सधैं उज्यालो, पवित्र लोक साङ्ग्राम् पेदाइदेन्मा पुर्दैनन्। उनीहरू पहिले आफूले गरेका कर्महरूको जाँच पडताल गर्ने मुधाइखारादेन्मा पुग्छन्। त्यहाँको इन्साफबाट साङ्ग्राम् पेदाइदेन्मा जाने कि अन्त कतै जाने वा साम्यकुनादेन (मृतात्मा बस्ने ठाउँ) मै रहिरहने भन्ने टुङ्गो लाग्छ। खाहुनको यो शैली र विषयवस्तु भन्डै भन्डै कन्फ्युसियसको सूक्ति सङ्ग्रह (Analects of Confucius) सँग मिल्दोजुल्दो हुँदा केही विश्लेषकहरूले कन्फ्युसियसको प्रभाव भनी उल्लेख गर्ने गरेका छन्। सारमा प्रकारान्तरले खाहुन कन्फ्युसियसको मानवता, भलाई र प्रेमको अवधारणा, आफैँप्रति सत्य रहने र परोपकारितामा जोड दिनेजस्ता निष्ठाको ध्रुवत्व 'जो आफूलाई अरूहरूबाट गरिमाग्न चाहँदैनौ त्यो अरूलाई पनि नगर' भन्ने सुनौलो नियम, आत्म-संयम्, सन्तुलन र आत्म-नियन्त्रण जस्ता सुनौला मध्यमार्ग, 'परमात्माको नैतिक कानून नै हाम्रो बाटो' भन्ने जस्ता सूक्तिहरू आत्मसात् गरेको देखिन्छ।^{५५} तर लेखकले लिम्बू समुदायमा गरेको स्थलगत अध्ययनमा बुढापाकाहरूले सूक्ति सुनाउने परम्परा अबै विद्यमान छ^{५६} र यो किरातीहरूको पुरानो परम्परा रहेछ भन्ने लाग्छ।

धर्म (Religion)

किरातहरूको अध्यात्म चिन्तन, जीवन दर्शन र धार्मिक विश्वास अनोन्याश्रित छन् र धर्म-निरपेक्ष चिन्तन, भोगविलासवाद (epicureanism) वा चार्वाक विचार, अनात्मवाद जस्ता वैचारिक प्रभाव वा धार समग्र

५५ यी बुँदाहरू The Analects of Confucius (Translated and Annotated by Arther Waley, 1989) बाट नलिएर Anthony Harrison-Barbet को २००१ (१९९०) मा पाल्प्रेभ न्यूयार्कबाट प्रकाशित Mastering Philosophy बाट लिइएका हुन्।

५६ यस्ता सूक्तिको केही उदाहरण (लिम्बू जाति र भाषामा पनि प्रचलित छन्):

- यो निंवाले यो आवोक्लो थो निंवाले थो आगेल्लो (तुच्छ विचारले तल भरिन्छ - उच्च विचारले माथि पुगिन्छ।)
- मिजाक्केनु लुङ्ग् थङ्मा आङ् मी लप्मा, नुङ्कवान् ताङ्मा इङ्मा आङ् सदक लप्मा, पानेन पाप्मा थङ्माआङ् कुसो लप्मा (चकमक र ढुंगा जुघाएर आगो निकाल्नु, दूध जमाएर मही पारेर घीउ निकाल्नु, कुरा गर्दा बोली जुघाएर निष्कर्ष निकाल्नु)
- अन्य किरात भाषाहरूमा पनि यस्ता सूक्ति हुन सक्दछन्।

किरात दर्शनमा खासै देखिंदैनन्।^{५७} किरातीहरूको धर्म दर्शनको मूल आधार जडात्मवाद (animinism) हो। यो विश्वास प्रणालीले प्राकृतिक वस्तु वा घटनाहरू (phenomena) 'जीवन' वा 'आत्मा'ले सम्पन्न देख्दछ, अर्थात् रुख-पात, पहाड-पर्वत, डाँडा-काँडा, खोला-नाला, पशु-पंक्षी, हावा-पानी, आँधिबेहरी आदि सबै चर-अचर वस्तुहरूमा आत्मा वा अलौकिक सत्त्व रहेको देख्दछ। यसका अनुयायी सारा किरात समाज भए पनि साधकहरू विभिन्न किरात जातिमा विभिन्न नामबाट चिनिने धामी भाँक्रीहरू (shamans) हुन्। जडात्मवादकै विकसित रूप बहुईश्वरवाद (poletheism) हो। आज हरेक किरात समुदायका आफ्नै कुल देवी-देवता छन् र विहे गरी ल्याएका महिलाहरूबाट आउने देवी-देवताहरू पनि छन्। ती बाहेक प्राकृतिक देवी-देवताहरू अनेक छन् जो घाम-पानीको नियन्त्रण, हावा-हुरीको नियमन, पृथ्वीको उर्वरा शक्ति, रुख-पात र जीव-जन्तुको रक्षा, शिकारी र कृषिजीवीहरूको सुरक्षा, धनधान्य र स्वास्थ्य एवं दीर्घायु प्रदान गर्दछन्। ऋतुकालीन चक्र अनुसार यिनीहरूको पूजा हुन्छ। किरात धर्मका विविध रूप छन्। किरातहरू मध्ये लिम्बूहरूले आफ्नो धर्म 'युमा-साम्यो' भन्न रुचाउँछन्।^{५८}

किरात धर्मको अर्को विशेषता भनेको देवीहरूको प्राधान्यता हो र देवताहरू सहायक मात्र हुन्। यसका उपासिका र साधिकाहरू मूल रूपमा महिला हुन् र पुरुषहरू पूरक हुन्। यस परम्पराबाट के देखिन्छ भने किरात धर्म मातृसत्तात्मक सत्ताका उपज हुन्। यो धर्म आफ्नो समुदायको विचरण क्षेत्र अथवा पितृभूमिसँग पनि जोडिएको छ, माटोबाट आत्मा र आध्यात्मिकता पलाएको छ।^{५९} यो धर्म क्रमशः आफ्नो घरसँग, चुल्होसँग र मूल खम्बासँग पनि जोडिएको छ र यहाँबाट घरबारी, गाउँघर, लेक-औल, देश-विदेश हुँदै परलोक वा पितृलोकसम्मको सम्बन्ध जोडने साधन पनि भएको छ।

किरातहरूका आफ्नै पवित्र धार्मिक स्थलहरू छन्। ती पवित्र स्थलहरू उनीहरूको आध्यात्मिक मानसिक, सांवेगिक र बौद्धिक उन्नति

५७ किरातका केही जातिहरूमा नास्तिक जनाउने शब्द (जस्तो लिम्बू भाषामा माइदोवा) छ तर नास्तिक विचारबारे कुनै जानकारी उपलब्ध छैन।

५८ हेर्नुहोस् जे.आर. सुब्बा (पन्थाक) को २००५ मा प्रकाशित *Philosophy and Concepts of Yuma Samyo*.

५९ माटोसँगको नाता र त्यसबाट पलाएको आध्यात्मिकता र धार्मिक संस्कारहरूको लागि हेर्नुहोस् : Martin Gaenzle को सन् २००० मा प्रकाशित *Origins and Migrations: Kinship, Mythology and Ethnic Identity among the Mewahang Rai of East Nepal*.

प्रेरणा स्रोतहरू हुन् । तर आज ती सबै स्थलहरूको नाम परिवर्तन गरिएको छ, नेपालीकरण भएको छ र सम्बन्धित जातिकै पहुँचबाट बाहिर पारिएको छ ।

सौन्दर्य शास्त्र (Aesthetics)

मुन्धुम आफैँ सौन्दर्य शास्त्रको विवेचना पनि हो । कुरूप आदि पुरुष (सलपा, पारुहाङ, रुवासिला, आदि) र सुन्दरी आदि महिला (सोमिनमा, नैमा, मियाप्मा, आदि) को विवाहका गाथा मुन्धुमहरूमा धेरै नै रोचक, व्यङ्ग्यपूर्ण र प्रतिकात्मक छन् । यहाँ विवेच्य के छ भने सौन्दर्य आफैँमा के हो यो मननीय छ । अनुभूति, भावुकता, प्रेमजस्ता मानवीय सम्बेदनाहरूको प्रसङ्ग सौन्दर्य चेतनाका रूपमा मुन्धुममा यत्रतत्र पाइन्छन् । मुन्धुमका अनुसार आकर्षित गराउन सक्ने विशेषता सौन्दर्य हो र कुनै विलक्षण शक्ति नै सौन्दर्य हो । कुनै मुन्धुम अनुसार कल्याणमयता नै सौन्दर्य हो । सृष्टि विकाससम्बन्धी मुन्धुम अनुसार भने पूर्णता (कुदिम) नै सौन्दर्य हो । यस बाहेक किरात सौन्दर्य शास्त्रका अभिन्न अङ्गका रूपमा कला, जातीय-सङ्गीत (Ethnomusicology), जातीय बाजाहरू, वास्तुकला (Architechure) जस्ता विषय गम्भीर विवेचना गरिनुपर्ने पक्ष हुन् ।

उपरोक्त विषयहरूको पूर्ण विवेचनाले मात्र किरात दर्शनको प्रारम्भिक स्वरूप प्रकट हुन सक्दछ । यो गम्भीर र व्यापक अध्ययनको विषय हुनाले छोटो अवधिको अध्ययन र चिन्तनबाट यसको विवेचना पूर्ण हुन सक्दैन ।

उपसंहार

उत्तर संरचनावादी एवं उत्तर-आधुनिकतावादी चिन्तनसँगै ठूला दर्शन वा वादजस्ता बृहत्-वृत्तान्त (meta-narratives) को विश्वसनीयतामा र वैधानिकतामा प्रश्न उठाइएको बेला र केन्द्रमा रहेको बृहत् वृत्तान्तलाई चिरफार गरेर यसका अविश्वसनीयतालाई उजागर गर्दै केन्द्रबाट विकेन्द्रित गरेर लैजाने तथा सीमान्तकृत वृत्तान्त (marginalized narratives) को विश्वसनीयतालाई उजागर गर्दै वैधता प्रदान गर्न केन्द्रमा ल्याउने विनिर्माणवादी आन्दोलन विश्वव्यापी बनिरहेको बेला साँस्कृतिक पुनरुत्थानको आन्दोलनसँगै उठिरहेको किरात दर्शनको विवेचनाले नयाँ गति लिन सक्ने सम्भावना छ । यस दर्शनको मौलिक पक्ष र त्यस क्षेत्रमा विद्यमान वेदान्त, साङ्ख्य, योग, वैशेषिक, न्याय, बौद्ध र जैन दर्शन, उत्तरी छिमेकी देशमा प्रचलित प्राचीन चिनियाँ कन्फ्युसियस र लाओत्जुका दर्शन

तथा अन्य पश्चिममा स्थापित दर्शनजस्ता बृहत् वृत्तान्तका प्रभावहरू केलाउनु एक जटिल र चुनौतीपूर्ण कार्य हो। किरात दर्शन आफै राम्ररी सङ्कलन र सम्पादन हुन नसकेका विभिन्न किरात जातिहरूको मुन्धुम र अन्य वैचारिक सामग्रीहरूमा निहित दर्शन हुनाले यसको निरूपण आफैमा बृहत् र जटिल कार्य हो। यत्ति हुँदाहुँदै पनि उपलब्ध सामग्रीहरूले के सङ्केत गर्दछ भन्ने किरातहरूको आदिम ज्ञानका रूपमा रहेको किरात दर्शनको जुनसुकै रूपमा भए पनि नेपालको साँस्कृतिक समृद्धि र सामाजिक सद्भावको अभिवृद्धिका लागि महत्त्वपूर्ण रहेको छ र त्यसको बृहत् विवेचना र विश्लेषण जरुरी छ। ♥

हिमाली उपमहाद्वीपका प्राचीन दर्शनमा द्वन्द्ववाद

रामराज रेग्मी

पदार्थ र चेतना

भौतिकवादले पदार्थलाई विश्वको प्राथमिक तत्त्व मान्दछ । द्वन्द्ववादले भौतिक पदार्थमा विद्यमान गतिको अध्ययन गर्दै पदार्थको विकास दुई विपरीत तत्त्वहरूको अन्तरनिर्भरता, सङ्घर्ष र रूपान्तरणमा निर्भर गर्दछ भन्ने मान्यता राख्दछ । भौतिकवादसँग जोडिएको द्वन्द्ववाद द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद हो र त्यो नै मार्क्सवाद हो ।

पूर्वीय जगत्का प्राचीन दर्शनहरूमा द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद सिङ्गो दर्शनको रूपमा विकसित हुन सकेको थिएन । किनकि त्यतिखेर यसका निम्ति चाहिने पर्याप्त आधारहरू उत्पन्न भइसकेका थिएनन् । कोशाणुबारे अध्ययन-अनुसन्धान, उर्जाको रूपान्तरण, जीव विज्ञान आदि विषयहरू मानव समाजमा विकसित भइसकेका थिएनन् । यद्यपि हाम्रो यस हिमाली उपमहाद्वीपका प्राचीन दर्शनहरूमा भौतिकवादी र द्वन्द्ववादी दृष्टिकोणहरू विभिन्न रूपमा यत्रतत्र छरिएर रहेका पाइन्छन् ।

अति नै प्राचीन मानिएको लोकायत नामले प्रख्यात चार्वाक दर्शनकै सवालमा यसले जगत्को समस्त सृष्टि सम्बन्धमा द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी मत अधि सारेको छ । मानिसको सृष्टि परमात्माले गरेका हुन् भन्ने प्रत्ययवादी विचारको खण्डन गर्दै यसले मानव शरीर र इन्द्रियको निर्माण पृथ्वी, जल, अग्नि र वायु तत्त्वको संयोगबाट हुन्छ र मृत्यु भनेको शरीरमा विद्यमान यिनै भौतिक तत्त्वहरूको विभाजन हो भन्ने दृष्टिकोण अधि सारेको छ । संसारका भौतिक वस्तुहरूमा पाइने गतिशीलता तीभिन्न हुने क्रिया-प्रतिक्रियाको परिणाम हो भन्दै चार्वाक दर्शनले चेतनाको उद्भव मानव शरीरमा हुने पदार्थहरूकै क्रिया-प्रतिक्रियाबाट हुन्छ भन्ने तथ्य अधि सारेको छ । जहाँ जीवित शरीर हुन्छ, त्यहाँ चेतना हुन्छ र शरीर नष्ट भएपछि चेतनाको पनि अन्त हुन्छ भन्ने तथ्यलाई यस दर्शनले उजागर गरिदिएको छ ।

आफ्नो विचारलाई पुष्टि गर्नको निम्ति चार्वाक दर्शनले मदशक्ति

(नशा उत्पन्न गराउने शक्ति) को सटिक उदाहरण पेश गरेको छ । यसले के कुरा अधि सारेको छ भने अन्न र मर्चा भिन्दाभिन्दै स्वतन्त्र अस्तित्वमा रहँदा नपाइएको मदशक्ति ती वस्तुलाई विशेष ढङ्गबाट मिश्रण गरेपछि जसरी मादकता उत्पन्न हुन्छ, उसैगरी कुनै पनि भौतिक वस्तुहरू स्वतन्त्र ढङ्गले क्रिया-प्रतिक्रियाद्वारा विविधता उत्पन्न गर्न गराउन सक्षम हुन्छन्, तिनको सन्चालनको निम्ति कुनै सत्ताको आवश्यकता पर्दैन । मदशक्तिको यो उदाहरण हेर्दा सामान्य जस्तो भए पनि यसले चिन्तनको जगत्मा निकै गहिरो प्रभाव पारेको छ । पदार्थबाट चेतना उत्पन्न हुन्छ भन्ने सत्यतालाई पुष्टि गर्न यसले विलक्षण ढङ्गले सहयोग गरेको छ ।
(चट्टोपाध्याय, १९८४ : ४१४)

विपरीत वस्तुहरूबीचको अन्तर्सम्बन्ध

द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी मान्यताअनुसार पदार्थको एउटै संरचना-अन्तर्गत आपसी विरोधी पक्षहरू, गुणहरू र धाराहरू विद्यमान हुन्छन् । संसारमा यस्तो कुनै पनि घटना वा वस्तु छैन जुन प्रतिपक्षमा विभाजित हुँदैन । जीवन नभई मृत्यु हुँदैन, तातो नहुने हो भने चिसोको कुरा उठ्दैन, मोटो नहुने भए दुब्लो भन्नु पर्ने कुरै हुँदैन, माथि नभई तल भन्ने कुरा हुँदैन आदि । विद्युतमा नेगेटिभ र पोজেटिभ, गणितमा जोड र घटाउ, चुम्बकमा उत्तरी र दक्षिणी ध्रुव, सामन्तवादी समाजमा जमिन्दार र किसान यी सबै प्रतिपक्षी विषय हुन् । कुनैकुनै संरचनामा तातोऽचिसो, हलुकाऽगह्रौं, उल्टोऽसुल्टो, नजिकऽटाढा, अग्लोऽहोचो आदि परस्पर विरोधी पक्षहरू भेटिन्छन् जुन बेग्लै अस्तित्वका होइनन् । ती एउटै वस्तुका दुई आयाम हुन् जुन एक आपसमा सम्बन्धित र अन्तर्निहित हुन्छन् । परस्पर विरोधी भएर पनि ती एक अर्काका लागि आवश्यक हुन्छन् । मृत्यु भएकाले नै जीवनको अस्तित्व रहेको हो, तल भएकाले नै माथि भएको हो, उपत्यका भएकाले नै पहाड भन्न पाइएको हो र पूँजीपति भएकाले नै सर्वहारा वर्ग अस्तित्वमा आएका हुन् ।

यस द्वन्द्वात्मक तथ्यलाई चार्वाक् दर्शनले धेरै पहिले आत्मसात् गरेको थियो । दुःख र सुखसँगसँगै रहेका हुन्छन्, दुःख नगाँसिएको सुखको कल्पना गर्नु व्यर्थको प्रयत्न हुन जान्छ भन्ने विचारलाई पुष्टि गर्न यस दर्शनले व्यवहारिक जीवनबाट केही उदाहरणहरू प्रस्तुत गरेको छ । यसले के भन्छ भने चामलको चाहना गर्ने हो भने यसमा रहेको भुसलाई पनि स्वीकार्नुपर्ने हुन्छ । माछा खाने हो भने यसमा रहेको काँढालाई पनि ग्रहण गर्नुपर्दछ । भुस हुन्छ भनेर चामल फाल्ने र काँढा हुन्छ भनेर माछा

मिल्काउने गरिन् । (रेग्मी, २०६४:२०) प्रत्ययवादीहरूले जनतालाई सुखैसुखले भरिएको स्वर्गको प्रलोभन देखाएका छन् । उनीहरू धर्मकर्म गरेमा अथवा पुण्यादि कार्यमा भाग लिएमा रोगव्याधीबाट मुक्त भइन्छ, जन्म मृत्युबाट मुक्त भइन्छ र सुखैसुखले भरिएको स्वर्गमा बस्न पाइन्छ भन्दछन् । उनीहरू दुःखैदुःखले भरिएको यस संसारबाट मुक्त हुन मोक्षप्राप्तिको कामना गर्नुपर्दछ भन्दछन् । उनीहरूले छरेका यस प्रकारका भ्रमपूर्ण विचारहरूको खण्डन गर्ने सिलसिलामा चार्वाक दर्शनले कुनै पनि संसारमा केवल एक पक्षको मात्र अस्तित्व हुन नसक्ने दृष्टिकोण अधि सारेको छ ।

नेपाली माटोमा विकसित कपील ऋषिको साङ्ख्य दर्शन पनि द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी मान्यतामा आधारित देखिन्छ । यसलाई धेरै विद्वान्हरूले वैदिक युगभन्दा धेरै पहिलेको अनार्य चिन्तन 'सङ्कुल' मानेका छन् । दाण्डेकरले साङ्ख्य दर्शनको उद्भव 'प्राक्वैदिक आर्येत्तर विचार' सँग मिल्छ भनेका छन् । यही प्रकारको अवधारणा व्यक्त गर्दै गावें भन्दछन्, 'दक्षिण एशियाको त्यस क्षेत्रमा जहाँ ब्राह्मणवादको प्रभाव थिएन र जहाँ तर्कको आधारमा सांसारिक रहस्य पत्ता लगाउने प्रयास गरिन्थ्यो, त्यहाँ साङ्ख्य प्रणाली विकसित भएको थियो ।' (चट्टोपाध्याय, १९८४ : २४८) जगत्को रचना परमेश्वरले गरेका हुन् भन्ने कुरालाई अस्वीकार गर्दै साङ्ख्य दर्शनले प्रकृतिलाई नै आद्य पदार्थ मानी समस्त ब्रह्माण्डको उद्भव यसैबाट भएको हो भन्ने विचार अधि सारेको छ । यस दर्शनको मान्यताअनुसार जीवनशक्ति, विचार, चेतनालगायत यस संसारमा भएका प्रत्येक वस्तु आद्य पदार्थकै उपज हुन् र ती रूपान्तरणको प्रक्रियामा छन् । संसारमा विद्यमान विभिन्न वस्तु वा परिघटना पदार्थका विकसित रूप हुन् । तिनको लोप पदार्थको ध्वंश होइन, केवल पुनर्वितरणमात्र हो । (रेग्मी, २०६४ : ३३)

साङ्ख्य दर्शनले दुई प्रमुख तत्त्व प्रकृति र पुरुषमाभ हुने सम्पर्क र प्रतिक्रियाका कारण यस संसारमा परिवर्तन र विकास हुन गएको हो भन्ने मान्यता राख्दछ । प्रकृतिलाई आद्यपदार्थ भनिएको छ । उसो भए पुरुष कुन तत्त्व हो त ? यसबारे दर्शनशास्त्रीहरूमाभ लामो समयदेखि बहस चल्दै आएको छ । एक थरीले पुरुषलाई स्वतन्त्र सत्ता बताउँदै साङ्ख्य दर्शनलाई प्रत्ययवादी दर्शनको कित्तामा उभ्याउने प्रयास गरेका छन् । तर प्रकृति आद्यपदार्थ हो भनिसकेपछि यसभन्दा छुट्टै र पूर्व सत्ताको अस्तित्वको कल्पना दर्शनले गरेको देखिन्न । त्यसो भएकाले दर्शनमा उल्लेखित पुरुष आद्यपदार्थभित्र अन्तर्निहित वस्तु (सत्) हुनुपर्छ ।

साङ्ख्य मतअनुसार जब प्रकृति पुरुषको सम्पर्कमा आउँछ, तब यसमा क्रिया उत्पन्न हुन्छ। तर सृष्टिमा पुरुष र प्रकृति दुवैको भूमिका समान हुँदैन। पुरुषको निष्क्रिय र प्रकृतिको सक्रिय हुन्छ। साङ्ख्य दर्शनको विवेचना गर्ने दर्शनशास्त्री स्तचेर्वात्स्कीले पुरुषलाई निष्क्रिय दर्शक र प्रकृतिलाई फुर्ति साथ अभिनय गर्ने कलाकारसँग दाँजेका छन्। उनको भनाइअनुसार दर्शक शान्त र अनुभूतिसून्य भएर केवल कलाकारको सम्मुख प्रेरणाको निम्ति उभिदिन्छ। शान्त र अनुभूतिसून्य भए पनि दर्शकले कलाकारलाई अभिनय प्रस्तुत गर्न प्रेरणा दिन्छ। दर्शकलाई देखाउन जसरी कलाकार हाँस्छ, उफ्रन्छ, नाच्छ, गाउँछ, उसैगरी पुरुषको सम्पर्कमा आएपछि, यसबाट अभिप्रेरित प्रकृति क्रियाशील हुन्छ र विभिन्न रूपमा परिवर्तित हुँदै जान्छ। (चट्टोपाध्याय, १९८४ : ४८८)

प्रकृति र पुरुष सम्बन्धी साङ्ख्य दर्शनमा निहित यस किसिमको विचार मातृसत्तात्मक समाजको सामाजिक संरचनाको छाप हो। यो दर्शन त्यही समयमा प्रादुर्भाव भएको अनुमान गरिएको छ। मातृसत्तात्मक समाजमा नारी कविलाका नेता थिए। उनीहरूको नामबाट गोत्रको नाम रहन्थ्यो। पुरुषको भूमिका समाजमा निष्क्रिय थियो। अनि त्यस समयमा मानिसको प्रजनन क्रियाअनुसार नै समस्त जीव वनस्पति र वस्तुको प्रजनन हुन्छ, भन्ने कमजोर धारणा मानिसमा विकसित हुन गएको थियो। विषयवस्तुलाई जे जस्तो रूपमा प्रस्तुत गरेपनि साङ्ख्य दर्शनले दुई परस्पर स्वभाव भएका वस्तुको अन्तर्क्रियाबाट पदार्थमा विकास हुने द्वन्द्ववादी अवधारणा प्रस्तुत गरेको छ।

ज्ञान सिद्धान्त

प्रत्ययवादी दार्शनिकहरू चिन्तनको पक्षमा बढी जोड दिन्छन्। उनीहरू ऋषिमुनी वा महान् विचारकका मस्तिष्कबाट ज्ञान प्रस्फुटित हुन्छ भन्दै तिनलाई अलौकिक वा असाधारण ठान्दछन्। तर दहिलोदेखि बाहिर पाइला नसारिकन नै विशाल विश्वका सबै कुरा विद्वान्ले थाह पाउँछ, भन्ने भनाइ फोस्रो गफ हो। (माओ, २०२८ : ९) अर्कोतर्फ अनुभववादी दार्शनिकहरू ज्ञान प्राप्ति केवल प्रत्यक्ष सम्पर्क वा अनुभवको आधारमा प्राप्त हुन्छ भन्दछन्। यस भनाइलाई पनि स्वीकार गर्न सकिन्न। किनभने प्रत्यक्ष सम्पर्कबाट त केवल सतही वा मोटामोटी ज्ञान पाउन सकिन्छ। एक दुई दिन काठमाडौँका गल्लीहरूमा घुम्ने पर्यटकले यस सहरको बाह्य कुरामात्र जान्न बुझ्न सक्छ। बाह्य अवलोकनको भरमा सहरबारे विस्तृत ज्ञान हासिल गर्न सक्दैन। मार्क्सवादले ज्ञान प्राप्तिको प्रक्रिया सिद्धान्त र

व्यवहार, आत्मगत र वस्तुगत पहलुहरूको अन्तर्विरोध, द्वन्द्व, अन्तर्क्रिया र रूपान्तरणका बीचबाट समृद्ध हुँदै अधि बढ्छ, भन्ने विचार अधि सारेको छ । (किरण, २०६७ : २१३)

मानिस सामाजिक प्राणी भएकाले उसले समाजका विभिन्न गतिविधि अथवा उत्पादन कार्यमा भाग लिन्छ । यही दौडानमा इन्द्रियहरूको सहायताबाट मानिसले कुनै पनि वस्तु, व्यक्ति, स्थान, विषय आदिबारे अनुभव प्राप्त गर्दछ । यसलाई इन्द्रिय ग्राह्य ज्ञान भनिन्छ । यो ज्ञान प्राप्तिको पहिलो खुड्किलो हो । इन्द्रियको माध्यमबाट जानेका कुराहरू जब मानिसको व्यवहारमा पटकपटक दोहोरिन्छन्, त्यसपछि, उसको चेतनामा तीबारे निश्चित धारणाहरू बन्न थाल्छन् । मानिसले तर्कीबितर्क, शङ्का, अनुमान आदि गर्दछ र वस्तुका सार पक्ष र सम्पूर्णतालाई बुझ्न थाल्छ । यसलाई वैचारिक ज्ञान भनिन्छ । यो ज्ञान प्राप्तिको दोस्रो खुड्किलो हो । वैचारिक ज्ञान र इन्द्रिय ग्राह्य ज्ञान अन्तर्सम्बन्धित हुन्छन् । वैचारिक ज्ञान इन्द्रिय ग्राह्य ज्ञानमा निर्भर गर्छ भने इन्द्रिय ग्राह्य ज्ञान व्यवहारको कसीमा वैचारिक ज्ञानमा विकसित हुने गर्छ । द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी सिद्धान्तानुसार ज्ञानका यी दुई पक्षहरू - इन्द्रिय ग्राह्य ज्ञान र वैचारिक ज्ञान - को अन्तर्सम्बन्ध र अन्तर्क्रियाबाट मानिस ज्ञान प्राप्तिको दिशामा अरू गहिरिदै जान्छ । मानिसको ज्ञानमा मात्रात्मक बृद्धि हुँदै जान्छ र एक निश्चित अवस्थामा पुगेपछि उसको ज्ञानले गुणात्मक फड्को मार्न पुग्छ । मानिस आफूले देखे भोगेका कुराबारे निरूपण र अनुमानको माध्यमबाट निचोड भिक्न समर्थ हुन्छ । मार्क्सवादको ज्ञान सम्बन्धी द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी अवधारणा यही हो ।

मार्क्सवादको उदय हुनुभन्दा अधि कहिल्यै कसैले पनि ज्ञानको यस खाले द्वन्द्ववादी अवधारणालाई आत्मसात् गरेको थिएन भनी भनिएको छ । (माओ, २०२८ : ८) तर पूर्वीय जगत्का दर्शनमा ज्ञान सिद्धान्तको द्वन्द्ववादी अवधारणा इ.पू. ४०० तिर नै विकसित भइसकेको थियो । त्यतिखेर न्याय दर्शनले ज्ञान प्राप्ति केवल चिन्तन मनन वा प्रत्यक्ष ज्ञान कुनै एक मात्र नभएर यो दुवैको अन्तर्क्रियाको परिणाम हो भन्ने मान्यता अधि सारिसकेको थियो । न्याय दर्शनका प्रणेता गौतम रामायणमा वर्णन गरिएका गौतम ऋषि नै हुन् भन्ने भनाइ छ । (वेदालङ्कार, १९९ : ३९) न्याय दर्शनले मानव शरीरलाई नै अनुभवको क्षेत्र मानेको छ जुन अनुभव शरीरका इन्द्रियहरू बाह्य जगत्को सम्पर्कमा आएपछि उत्पन्न हुन जान्छ । न्याय दर्शन इन्द्रियहरूलाई ज्ञान प्राप्त गर्ने उपकरण मान्दछ र मस्तिष्कलाई इन्द्रिय ग्राह्य ज्ञानलाई विवेचना गर्ने शक्ति मान्दछ । ज्ञान मस्तिष्क र

बाह्य जगत्को सम्पर्कबाट प्राप्त हुने भएकाले यस दर्शनले एक समयमा केवल एउटा मात्र ज्ञानक्रिया हुन सक्ने धारणा अघि सारेको छ। (दामोदरन्, १९८२ : १७२) मार्क्सवादले भैं न्याय दर्शनले ज्ञान प्राप्तिको निम्ति मानिस व्यवहारमा वा उत्पादन कार्यमा भाग लिनु आवश्यक छ भन्ने कुरामा जोड दिएको छ। चेतना अथवा वस्तुगत यथार्थतामा कुनको भूमिका महत्त्वपूर्ण हुन्छ भन्ने सवालमा वस्तुगत यथार्थलाई यसले प्राथमिक सूचीमा राखेको छ। ज्ञानको परिभाषा दिने सन्दर्भमा गौतम भन्दछन्- 'जुन ज्ञान इन्द्रिय र वस्तुको सम्पर्कबाट प्राप्त हुन्छ र जुन स्पष्ट शब्दमा अभिव्यक्त गरिन्छ, त्यो नै त्रुटिहीन हुन जान्छ।' (शर्मा, २००५ : ३१)

मार्क्सवादले भैं न्याय दर्शन के कुरामा जोड दिन्छ भने वस्तुको निरीक्षण अथवा वस्तुबारेको अनुभव ज्ञान प्राप्तिको एउटा प्रक्रियाको आरम्भ मात्र हो। कुनै वस्तुलाई देख्ने बित्तिकै त्यसबारे सम्पूर्ण ज्ञान हासिल भइहाल्दैन। वस्तु र व्यक्तिबीच अथवा निरीक्षक र निरीक्षितबीच सम्पर्क भएपछि द्वन्द्ववादी प्रक्रिया जस्तो कि शङ्का, उदाहरण, तर्क, वादविवाद आदिको सहारा, अनिवार्य हुन्छ। चिन्तनका यी द्वन्द्ववादी प्रक्रियाले कुनै पनि वस्तुको ज्ञानको गहिराइतर्फ जान मद्दत गर्दछन्। गौतमले प्रत्यक्ष ज्ञानलाई महत्त्वपूर्ण ज्ञान भनेका छन् किनकि यो तत्कालिक ज्ञान हो र यस अर्थमा त्रुटिहीन हुन्छ। तर उनी ज्ञात विषयको आधारबाट अज्ञात विषयतर्फ जाने प्रक्रियालाई पनि महत्त्व दिन्छन्। ज्ञातको सहाराबाट अज्ञात विषय सम्बन्धमा प्राप्त गरिने जानकारीलाई गौतमले 'अनुमान' वा 'अनुमिति' भनेका छन्। पहाडमाथि देखिने धूवाँको उदाहरण दिँदै उनी के भन्दछन् भने यसको आधारमा आगोबारे जानकारी प्राप्त गर्न सकिन्छ। धूवाँको सम्बन्ध आगोसँग नै हुन्छ भन्ने कुरा मानिसले पहिले नै थाहा पाइसकेको कुरा हो। गौतमले नदेखिएको वस्तुबारे जानकारी लिन हेत्वानुमानको पद्धति प्रयोग गर्नुपर्ने विचार अघि सारेका छन्। यो पद्धति विवाद, तर्क, विश्लेषण आदिमा आधारित छ र यसमा पाँच अवयव-प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय र निगमन हुन्छन्।

प्रतिज्ञा - पहाडमा आगो बलेको छ

हेतु - किनकि त्यहाँबाट माथि आकाशमा धूवाँ पुत्ताइरहेछ

उदाहरण - जहाँ धूवाँ हुन्छ, त्यहाँ आगो बलेको हुन्छ

उपनय - यही कुरा पहाडमा देखिएको छ

निगमन - यसकारण पहाडमा आगो बलेको हुनुपर्छ

यस प्रकार हेत्वानुमानको आधारबाट गौतमले इन्द्रियनिष्ठ संज्ञानात्मक सीमा पार गर्न सकिने र निरीक्षणमा आधारित अनुमानको

प्रक्रियाबाट सत्यको अन्वेषण गर्न सकिने विचार प्रस्तुत गरी हाम्रो यस हिमाली उपमहाद्वीपको पूर्वीय दर्शनलाई निकै महत्त्वपूर्ण उचाइमा पुऱ्याएका छन् । (चट्टोपाध्याय, १९८४ : २७१) । न्याय दर्शनको ज्ञान सिद्धान्त वास्तवमा आँखा चिम्लेर वैदिक ग्रन्थका भनाइप्रति विश्वास गर्नुपर्छ भन्ने प्रत्ययवादीहरूको विचारमाथिको कडा प्रहार बनेको छ ।

हुन त न्याय दर्शनले अनुभवी पाका पुराना व्यक्तिका बाणीलाई पनि विश्वसनीय ज्ञान मानी 'शब्द' ज्ञानको सूचीमा राखेको छ । पाका पुरानाले प्रत्यक्ष प्रमाणको आधारमा ज्ञान प्राप्त गरेका थिए भन्ने आधारमा नै यसो गरिएको हो । यसलाई ज्ञान सिद्धान्तको द्वन्द्ववादले पनि स्वीकार गर्दछ । माओले मानिसले सबै ज्ञान केवल प्रत्यक्ष अनुभवबाट प्राप्त गरेर साध्य नहुने र परोक्ष अनुभवमा पनि भर पर्नुपर्ने व्यवहारिकतातर्फ जोड दिएका छन् । उनले पुर्खाहरूको पालाका ज्ञान र विदेशीका ज्ञानलाई परोक्ष अनुभवबाट प्राप्त गरिने ज्ञानको श्रेणीमा राखेका छन् । यसबारे माओ भन्दछन्- 'जुन विषय आफ्नो निमित्त परोक्ष अनुभव हुन्छ, त्यो अरूको निमित्त प्रत्यक्ष अनुभव हुन सक्छ ।' (माओ, २०२८ : ११)

छलफल र अन्तर्क्रियाको पद्धति

संसार अथाह ज्ञानले भरिपूर्ण भएकाले ज्ञानको सम्पूर्ण पाटो एक जना मानिसको दृष्टिभित्र समेटिन सक्दैन । हाम्रो ज्ञान र क्षमताको सीमाले गर्दा वस्तु जगतका थुप्रै पक्षहरू हाम्रो जानकारीबाट छुट्न सक्छन् । (केसी, २०५९ : ९८) हुन त मानिसलाई मैले धेरै जानेको छु, बुझेको छु भन्ने गर्व चढ्छ । यद्यपि वस्तुबारे सम्पूर्ण चित्र उतार्न उसको बलबुताले भ्याउन्न । आफूलाई जितिसुकै विज्ञ ठाने पनि कुनै न कुनै विषय उसले छुटाएकै हुन्छ । यसैले भन्नुपर्ने हुन्छ - ज्ञान भनेको अपूर्णताको संयोग हो । कम ज्ञान भएका मानिसहरूले पनि एउटा संयुक्त निष्कर्ष निकाल्छन् भने त्यसले अक्कल बुद्धिका खानीलाई भुकाउन सक्छ । यही मान्यतामा आधारित भएर कान्टले 'संश्लेषण र विश्लेषण' को विधिलाई अघि बढाएका हुन् । कुनै पनि चीजलाई अंश-अंशमा विभाजित गर्नु विश्लेषण हो र ती अंशहरूलाई समग्रतामा जोड्नु संश्लेषण हो । अथवा विश्लेषणको अर्थ वस्तुमा विद्यमान विभिन्न अन्तर्विरोधहरूलाई उजागर गर्नु हो भने संश्लेषणको अर्थ ती अन्तर्विरोधहरूलाई समाधान गर्नु हो । (किरण, २०६७ : २२१) निर्णय वा निष्कर्षमा पुग्न यी दुवै पक्षको आवश्यकता पर्दछ । कान्टले अघि सारेको विश्लेषण र संश्लेषणको यस विधिलाई परिमार्जन गर्दै हेगेलले त्रैतवादी मान्यता 'पक्ष-प्रतिपक्ष-समन्वय' (Thesis-Antithesis-Synthesis) लाई

अधि सारे । जब कुनै व्यक्तिले कुनै विषयमा एउटा विचार प्रस्तुत गर्दछ, त्यसलाई 'पक्ष' वा वाद भनिन्छ । पक्ष स्वभाविक रूपमा एक पक्षीय हुन्छ । यसको खण्डनमा अर्को व्यक्तिले भिन्न मत व्यक्त गर्दछ भने त्यसलाई 'प्रतिपक्ष' वा विवाद भनिन्छ । प्रतिपक्षमा पनि आंशिक सत्यता हुन सक्छ । त्यसो भएकाले दुवै थरीका भनाइलाई मिलाएर एउटा समन्वयात्मक विचार अर्थात् संवाद अधि सार्नुपर्छ । यो समन्वयात्मक विचार पनि त्रुटीपूर्ण हुनसक्ने भएकाले यसलाई पुन अर्कोथरी विचारसंगको अन्तर्क्रियामा लैजानु पर्ने हुन्छ । छलफलको यही विधिले हामीलाई सत्यको नजिक पुऱ्याउँछ । वास्तवमा सत्य भनेको हाम्रो ज्ञान र यथार्थताबीचको मेल हो जुन पूर्ण हुन्न । यसबारे एङ्गोल्स भन्दछन्— 'प्रकृतिका सम्पूर्ण परिघटनाहरूको अन्तर्सम्बन्धको पर्याप्त वैज्ञानिक वर्णन गर्नु र हामी रहने विश्वव्यवस्थाको ठीकठीक चित्रलाई विचारमा प्रतिपादन गर्नु हाम्रो लागि असम्भव छ ।' (रेग्मी, २०६४ : ५२)

चिन्तनको यही मान्यता अंगाल्दै पूर्वीय जगत्का प्राचीन दार्शनिकहरूले वाद-विवाद-संवादको विधिलाई अपनाएका हुन् । ज्ञातबाट अज्ञाततर्फको यात्रामा हेत्वानुमानको प्रयोग गरी प्राप्त ज्ञानलाई जाँच सन्देह आवश्यक छ भन्ने विचार न्याय दर्शनका प्रणेता गौतमले अधि बढाए । सन्देहलाई विमर्श अथवा संशय भनिएको छ । यसको पुष्टि गर्दै गौतम भन्दछन्— 'आरम्भिक संशयपछि पक्ष एवं प्रतिपक्षको माध्यमबाट कुनै पनि वस्तुबारे अन्तिम निर्णय गरिन्छ ।' यो विचार द्वन्द्वात्मक पद्धतिमा आधारित देखिन्छ । पक्ष र प्रतिपक्ष दुई विचारको एकता र सङ्घर्षको विधिद्वारा नयाँ विचारको जन्म हुन्छ । न्याय दर्शनको विलक्षणता यही हो । (गङ्गोपाध्याय, २०६० : ८६)

चिन्तनको क्षेत्रमा द्वन्द्वात्मक तार्किक पद्धतिको विकास जैन दर्शनले गरेको पाइन्छ । यस दर्शनका प्रवर्तक महावीरले प्रत्येक वस्तुमा विभिन्न गुणहरू भएकाले मानिसले तिनको सम्पर्कमा आउँदा एकै पटक सबै ज्ञान पाउन नसक्ने विचार अधि सारेका छन् । उनको भनाइअनुसार वस्तुसंगको सम्पर्कबाट पाइने ज्ञान आंशिक हुनाको साथै अपूर्ण हुन्छ । त्यसो भएकाले कुनै वस्तुको अस्तित्वलाई एउटा दृष्टिले पुष्टि गर्ने र अर्कोले इन्कार गर्ने हुन सक्छ । कुनै पनि वस्तुको विशिष्ट पक्ष एक विशेष सन्दर्भमा सही हुन सक्ने र अर्को सन्दर्भमा गलत हुन सक्ने पनि हुन सक्छ । यस तथ्यलाई पुष्टि गर्न जैन दर्शनले हात्ती छाम्ने छ जना अन्धाहरूको कथा प्रस्तुत गरेको छ । अन्धाहरूले हात्तीलाई बेग्लाबेग्लै स्वरूपमा ग्रहण गर्दछन् । उनीहरूले प्राप्त गरेको ज्ञान उनीहरूको अनुभवमा सही हुँदाहुँदै समग्रमा

गलत ठहरिन्छ । हात्ती डोरीजस्तो, केराको थम्मनजस्तो वा नाडुलो जस्तो हुनै सक्दैन । त्यसो भएकाले कुनै पनि वस्तुलाई एउटै दृष्टिविन्दुको आधारमा व्याख्या गर्न हुँदैन । यही विचारको आधारमा जैन दर्शनले सापेक्षताको सिद्धान्त 'स्याद्वाद' अघि सारेको छ, जसको अर्थ हुन्छ - सम्भवत । 'हुनपनि सक्ने र नहुन पनि सक्ने' यस्तो दोधारे विचार अघि सारेकाले स्याद्वादलाई 'सन्देहवाद' भनी आलोचना गरिएको छ । तर जैन दर्शनले ज्ञान प्राप्तिको सम्भावनालाई कहिल्यै नकारेको छैन । वस्तुका विविध पक्षलाई केलाउने दिशातर्फ यसले ज्ञातालाई अभिप्रेरित गर्दछ । यसको आधार द्वन्द्ववाद नै हो । वास्तवमा कुनै वस्तुलाई तर्कका आधारमा 'हो' भनी पुष्टि गर्ने अथवा 'होइन' भनी पुष्टि गर्ने एकलकाटे तर्कशास्त्रको पद्धति आकारपरक हो । आकारपरक तर्कशास्त्र मार्क्स र एङ्गल्सले अङ्गीकार गरेको 'हो पनि अथवा होइन पनि' भन्ने द्वन्द्वात्मक तर्कशास्त्रको विरोधमा उभिएको छ । यस्तो आकारपरक तर्कशास्त्रको पुर्पक्ष बर्नस्टिन, रसेल, विट्गेन्स्टाइन र जे.आर.ले गरेका छन् । (किरण, २०६७ : २२७) जैन दर्शनले अङ्गीकार गरेको तर्कशास्त्रको पद्धति हेगेल, मार्क्स र एङ्गल्सको धेरै नजिक छ ।

निरन्तर परिवर्तनको सिद्धान्त

द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी मान्यताअनुसार प्रकृतिमा जुन वस्तु देखिन्छ, त्यो उही अवस्था र आकारमा सधैं रहिरहन्छ, परिवर्तन वा गतिको अवस्थामा रहन्छ । कुनै एउटा रुख जुन बेला त्यसलाई हामीले नियालेर हेरिरहेका हुन्छौं अथवा फोटो खिच्दछौं सदैव त्यही रूपमा रहेको हुँदैन । त्यसमा भइरहेको परिवर्तन हामी सामान्यतया महसुस गर्न सक्दैनौं, तर प्रत्येक क्षण जरादेखि पात, अङ्ग तथा प्रत्यङ्गमा परिवर्तन भइरहेको हुन्छ । रुख निर्माण गर्ने पुराना कोषहरू नष्ट भइरहेका हुन्छन् र नयाँ कोषहरू उत्पन्न भइरहेका हुन्छन् । रुखजस्तै प्रकृतिमा पनि विद्यमान सम्पूर्ण जीव र निर्जीव वस्तुहरू पनि आपसी सम्बन्ध, अन्तर्क्रिया र आत्म-निर्भरताको कारण निरन्तर परिवर्तनशील हुन्छन् । 'प्रकृतिमा द्वन्द्ववाद' नामक आफ्नो कृतिमा एङ्गल्स भन्दछन्- 'पदार्थको रूपमा रहेको प्रत्येक चीज चाहे त्यो सूर्य अथवा निहारिका वाष्प नै किन नहोस्, कुनै जनावर वा त्यसको नश्ल नै किन नहोस् अथवा कुनै रासायनिक सम्मिश्रण किन नहोस्, समान रूपले अस्थायी प्रकृतिको हुन्छ, नित्य बदलिँदो अवस्थामा रहन्छ र त्यो गतिमान एवं परिवर्तनशील हुन्छ ।' (दामोदरन्, १९८२ : १२४)

कुनै पनि वस्तुका दुई विपरीत तत्त्वहरू एकता र सङ्घर्षको अवस्था भएर गुञ्जन्छन्। यस प्रक्रियाबाट गुञ्जँदा वस्तुमा आउने नयाँ परिवर्तनले पुरानोलाई निषेध गर्दछ। तर नयाँ स्थापित वस्तु पुरानोबाटै जन्मिएको हुनाले त्यसमा पुरानाका सम्पूर्ण कुराहरू हटेका हुन्छन्। पुरानाका मूल्यवान सकारात्मक पक्षहरू नयाँमा संरक्षित हुन्छन्। पहिले विद्यमान कतिपय मूल विशेषताहरू उच्चस्तरमा स्थापित हुन्छन्। नयाँ स्थापित तत्त्व पनि फेरि समयक्रममा अर्को नवीन तत्त्वद्वारा निषेधित हुन्छन्। यो प्रक्रियालाई 'निषेधको निषेध' भनिन्छ। तर निषेध भनेको नष्ट गर्ने र अवरोध पुऱ्याउने क्रिया नभई विकास निर्माणको निम्ति अथवा सकारात्मक परिवर्तनको निम्ति गरिने नकार हो जुन एक नियमअर्न्तगत प्राकृतिक रूपमा सम्पन्न हुन्छ। पुरानोलाई निषेध गरेर बनेको नूतन वस्तु खास बिन्दुमा पुगेपछि अर्को नयाँद्वारा निषेधित हुन्छ। निषेधको निषेध विकासको निरन्तर प्रक्रिया हो। एउटा वस्तुको निषेध हुँदा अर्को वस्तुको निर्माण हुन्छ।

माक्सले प्रतिपादन गरेको द्वन्द्वात्मक भौतिकवादसँग बुद्ध दर्शनले तादात्म्यता राख्दछ। माक्सले भैं बुद्धले पनि संसारमा विद्यमान प्रत्येक वस्तु अस्थायी र निरन्तर परिवर्तनशील अवस्थामा रहन्छन् भनेका छन्। पूर्वीय दर्शनमा वादविवाद मुख्यतः अनश्वरता र परिवर्तनको सवाललाई लिएर छेडिएको देखिन्छ। प्रत्ययवादीहरूले के दावी गर्दछन् भने एकमात्र वास्तविक यथार्थ ब्रह्म हो जुन निरन्तर रहिरहन्छ। यसको आदि र अन्त कुनै हुँदैन। बाहिर देखिने परिवर्तन त परमेश्वरले देखाएको खेलमात्र हो। तर बुद्ध दर्शनले यस विचारको खण्डन गरेको छ। बुद्धको भनाइअनुसार वस्तुको सृष्टिकर्ता कोही छैन। घटनाहरू कार्य कारण सम्बन्धद्वारा नै घट्दछन्। वस्तुका कारण र कार्य आ-आफ्नै हुन्छन्। रुख बिउबाट उम्रन्छ, रुखको सृष्टिको कारण बिउ हो। दही दूधबाट बन्छ, दही बन्नुको कारण दूध हो।

बुद्ध दर्शनअनुसार एउटा वस्तुको नाशबाट अर्को वस्तुको उत्पत्ति हुन्छ। यसलाई 'प्रतित्य समुत्पाद' भनिन्छ। 'प्रतित्य' को अर्थ हुन्छ कुनै पनि वस्तुको उपस्थिति हुनाले 'समुत्पाद' को अर्थ हुन्छ वस्तुको उत्पत्ति। बुद्ध के कुरामा जोड दिन्छन् भने परिवर्तन भनेको एक्कासी घट्ने घटना होइन, त्यसको बीउ अतीतमा रोपिइसकेको हुन्छ। यद्यपि कार्यमा कारणको अस्तित्व हुँदैन। किनभने यी दुई समकालीन होइनन्। दूध दहीमा परिणत भएपछि यो दूधको रूपमा रहन्छ, कसैले पनि दहीलाई दूध भन्दैन। एउटै वस्तुको विभिन्न रूप भए पनि सबै अवस्थामा यसको नामाकरण एउटै हुन्छ। रथका पाटपूर्जा छुट्टाछुट्टै अवस्थामा रहँदा तिनको नाम बेग्लामेग्लै

रहन्छ । तर तिनलाई जोडजाड पारेर रथ बनाएपछि पाटपूजाको संयुक्त अस्तित्व रथको रूपमा देखापर्छ । मानिसको शरीर यस्तै हो । पञ्चमहाभूतको सम्मिलनबाट बने पनि तिनको संयुक्त सम्बोधन मानिस हो । मानिसको व्यक्तित्व समय र परिस्थितिअनुरूप बदलिदै जान्छ र छुट्टै सत्ताको रूपमा यो रहन्छ । (चट्टोपाध्याय, १९८४ : ५००)

बुद्धले कार्य कारणलाई दुई बेग्लाबेग्लै वस्तु नमानी एक सिङ्गो वस्तुको शृङ्खला मानेका छन् । उनको विश्लेषणअनुसार बालक किशोरमा, किशोर जवानमा, जवान अधबैसेमा र अधबैसे वृद्धमा बदलिए पनि यी सबै परिवर्तनका रूपहरू सिङ्गो मानिसका श्रृंखला हुन् । यसको आधारमा बुद्धले पुनर्जन्म सम्बन्धी अवधारणा अघि सारेका छन् । उनको मतअनुसार पुनर्जन्म भनेको देहान्तरण अथवा चोला बदल्ने होइन । यो भनेको एउटाको मृत्युमा अर्को जन्मने प्रक्रिया हो । मानव जीवन दीयोका प्रज्वलित ज्वालाहरूजस्तै अविच्छिन्न जीवन-मृत्युको श्रृंखला हो । दीयोको एउटै ज्वाला रातभर जलिरहने गर्दैन । दियो रातभर जलिरहे पनि यसका ज्वालाहरू एकपछि अर्को गरी बलेर नष्ट भइरहेका हुन्छन् । बुद्धद्वारा प्रस्तुत 'नष्ट-उत्पत्ति नष्ट-उत्पत्ति' को यो विज्ञान प्रवाह ग्रिक दार्शनिक हेराल्किटसको परिवर्तन सम्बन्धी धारणासँग मेल खान्छ, जसमा लेनिनले द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी विश्लेषण पाएका थिए । हेराल्किटसले निरन्तर परिवर्तन सम्बन्धी अवधारणा 'एउटै नदीमा दुई पटक नुहाउन सकिन्न' भन्ने रमाइलो उदाहरण दिएर पुष्टि गरेका थिए । (रेग्मी, २०६४ : ६४)

निष्कर्ष

हिमाली उपमहाद्वीपका प्राचीन दर्शनहरूमा भौतिकवादी र द्वन्द्ववादी धारा प्रचुरमात्रामा भएर पनि ती सामन्तवादी संस्कृतिका कारण ओभेलमा पारिएका मात्र होइनन्, तिनमा भएको आद्य विचार र चिन्तनलाई पछिल्लो समयका भाष्यकारहरूले र व्याख्याकारहरूले तोडमरोड गरी प्रस्तुत गरिदिएका छन् । यसले गर्दा ती दर्शनलाई अहिले बेग्लै ढङ्गबाट व्याख्या विश्लेषण गर्न थालिएको छ । यस उपमहाद्वीपका ती दर्शनलाई भारतीय भनिएबाट पनि हाम्रो परिवेशमा ती टाढाका सामग्री हुन पुगेका छन् । हामी यस उपमहाद्वीपका अंशियारा भएकाले ती दर्शनहरू हाम्रा अमूल्य निधि हुन् । कतिपय त हामी बाँचेकै माटोमा जन्मिएका र हुर्किएका देखिन्छन् । जुन सामन्तवादी चिन्तनले हाम्रो समाजलाई गाँजेको छ र परिवर्तनको मार्गमा अघि बढ्न अवरोध सृजना गरेको छ, त्यसविरुद्ध जुध्न ती दर्शनको अध्ययन अनुसन्धान निकै कामयावी हुन सक्छन् । यद्यपि हामीकहाँ आफ्ना

प्राचीन दर्शनबारेको रुचि र खोजी साह्रै पातलो र छिपछिपे देखिन्छ । अब समयले तीव्र गहिरो अध्ययन अनुसन्धान गरी तथ्य विचारहरू जनसमक्ष ल्याउन हामीसमक्ष माग गरेको छ ।

सन्दर्भ सामग्रीहरू :

- माओ त्से तुङ, २०२८, व्यवहारका विषयमा, दर्शनबारे पाँच कृतिहरू, नेपाल चीन मैत्री सङ्घ, काठमाडौँ
- दामोदरन्, के., १९८२, भारतीय चिन्तन परम्परा, पिपुल्स पब्लिसिङ हाउस (प्रा.) लिमिटेड, नयी दिल्ली
- चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद,, १९८४, भारतीय दर्शनमें क्या जीवंत है और क्या मृत, पिपुल्स पब्लिशिंग हाउस प्रा.लि. नई दिल्ली
- वेदालङ्कार, आचार्य डा.जयदेव, १९९८, भारतीय दर्शनमें प्रमाण, भारतीय विद्या प्रकाशन, दिल्ली, वाराणसी
- शर्मा, महेश, २००५, क्या कहते हैं दर्शन ?, डायमण्ड पाकेट बुक्स प्रा.लि.नईदिल्ली
- के.सी. हस्तबहादुर, २०५९, द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक भौतिकवादबारे, एशिया पब्लिकेसन्स, काठमाडौँ
- गङ्गोपाध्याय, मृणालकान्ति, २०६०, समाज र संस्कृति, अनुवाद : निनु चापागाई, सहस्राब्दी प्रकाशन प्रा.लि, ललितपुर
- रेग्मी रामराज, २०६४, पूर्वीय दर्शनमा भौतिकवाद, प्रकाशक : संचेतना परिवार, पोखरा
- किरण, मोहन वैद्य, २०६७, ज्ञान सिद्धान्तको विधि, मार्क्सवादी दर्शन, प्रगतिशील अध्ययन केन्द्र, काठमाडौँ

धर्मचक्र प्रवर्तन सूत्र : बुद्ध धर्मको सारसङ्क्षेप

डा. सानुभाइ डंगोल

सूत्रको महत्त्व

भगवान् बुद्धले देशना गर्नुभएको पहिलो धर्मसूत्र नै धर्मचक्र प्रवर्तन सूत्र अर्थात् *धम्मचक्कप्पवत्तन सुत्त* हो । यो सूत्रलाई भगवान् बुद्धले आज भन्दा २६०० वर्ष पहिले बनारसको ऋषिपत्तनस्थित मृगदावनमा असार पूर्णिमाको दिन पारेर देशना गर्नुभएको थियो । उहाँले यो सूत्रलाई पहिलो पटक आफ्ना पाँच जना पूर्व अनुयायीहरू, याने, पञ्चवर्गीय ऋषिहरू — कोण्डन्य, भद्दिय, वप्प, महानाम र अस्सजी (कौडिन्य, भद्दीय, वप्प, महानाम र अश्वजीत नामक ऋषिहरूको पाली नाम) बीच देशना गर्नुभएको थियो । यो सूत्रलाई देशना गर्दा उहाँले आफूले पता लगाएको सत्मार्गलाई सारसङ्क्षेपको रूपमा देशना गर्नुभएको थियो । उहाँले देशना गर्नुभएको सारसङ्क्षेप चार आर्य सत्यहरू हुन् र यी यस प्रकार छन् : (१) दुःख, (२) दुःख समुदय (दुःखको कारण), (३) दुःख निरोध (दुःखको अन्त्य), र (४) दुःख निरोधगामिनी प्रतिपदा (दुःख निरोधको मार्ग) । सिद्धार्थ गौतम बुद्धले अन्य समय र स्थानहरूमा पनि अनेक प्रकारका धर्मदेशना गर्नुभएको थियो । तर, ती सब धर्मदेशनाहरू केवल यिनै चार आर्य सत्यहरूको विस्तृत व्याख्या र विश्लेषणहरू हुन् भनेमा केही फरक पर्ने देखिँदैन । भिक्षु बालपोल राहुलको शब्दमा भन्ने हो भने— "In this sermon, as we have it in the original texts, these four Truths are given briefly. But there are innumerable places in the early Buddhist scriptures where they are explained again and again, with greater detail and in different ways."^{६०}

अर्थात् मूल ग्रन्थहरूमा उल्लेख भएका कुरालाई विचार गर्ने हो भने यस धर्मदेशनामा यी चार सत्यहरूलाई सङ्क्षिप्त रूपमा मात्र दिइएका

६० Walpola Rahula, *What the Buddha taught*, (Great Britain: Unwin Brothers Ltd., 1972), p. 16

छन् । तर बौद्ध धर्मग्रन्थका अनेकौँ स्थानहरूमा यिनलाई विभिन्न तरिकाले विस्तृत रूपमा बारम्बार व्याख्या गरिएका छन् ।

भगवान् बुद्धले यी चार आर्य सत्यहरूलाई आफ्नो पहिलो धर्मदेशनामा विशेष रूपमा स्थान दिनुको कारण के हो भने यी चार आर्य सत्यहरू भित्र सम्पूर्ण कुशल धर्महरू अटाउन सक्नु । भिक्षु पियदस्सी थेर *मज्झिम निकाय*को *महाहत्थिपदोपम सुत्त*लाई उद्धरण गर्दै यस कुरालाई यसरी पुष्टि गर्दछन्— "The whole of his first sermon is devoted to the formulation of these Truths; for they are essence of the Buddha's teaching. 'As the footprint of every creature that walks the earth can be contained in an elephant's footprint, which is pre-eminent for size, so does the doctrine of the Four Noble Truths embrace all skillful Dhamma (the entire teaching of the Buddha)'." ^{६१}

अर्थात् उहाँको पहिलो उपदेश सम्पूर्णतया यी सत्यहरूको निरूपणमै समर्पित छ, किनकि यी नै भगवान् बुद्धको उपदेशका सार हुन् । 'जसरी धर्तीमा हिँड्ने सबै प्राणीको पदचिन्हलाई ठूलो आकार भएका कारण हात्तीको पदचिन्हभित्र समावेश गर्न सकिन्छ, त्यस्तै चार आर्य सत्यका सिद्धान्तहरूले सबै कुशल धर्म (भगवान् बुद्धका सम्पूर्ण उपदेश) लाई अँगाल्दछ ।' ^{६२}

यो सूत्रलाई देशना गर्दा भगवान् बुद्ध केवल मानिसहरूको मात्र होइन बल्की देवताहरूको पनि गुरुका रूपमा प्रकट भएका थिए । यसैले विश्वका समस्त बौद्धहरू असार पूर्णिमाको यो दिनलाई धर्मचक्र प्रवर्तन दिवस (day of turning the wheel of law) भनेर मनाउने गर्दछन् । साथै, बुद्ध पूजा वा अन्य बौद्ध कार्यक्रमहरू सम्पादन गर्दा उनीहरू भगवान् बुद्धका गुणहरूलाई स्मरण गर्दै उहाँलाई "सत्था देव मनुस्सान" ^{६३} अर्थात् देवता र मानिसहरूका गुरु (teacher of gods and men) ^{६४} भनेर सम्बोधन गर्दछन् ।

६१ Piyadassi Thera, *The Buddha's Ancient Path*, (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1995), p.38

६२ दुण्डवहादुर वज्राचार्य (अ.), *मज्झिमनिकाय*, (ललितपुर : वीर-पूर्ण पुस्तक सङ्ग्रहालय, वि.सं. २०१४), पृ.१५० (थप जानकारीको लागि) ।

६३ Sanu Bhai Dangol, *Lectures on Buddhism*, (Kathmandu: Amen Publishers, 2001), p. 104

६४ Narada, *The Buddha and His Teachings*, (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1998), p. 530

भगवान् बुद्धले ३५ वर्षको उमेरमा अर्थात् आजभन्दा २६०० वर्ष अगाडि वैशाख पूर्णिमाको दिन सम्यक सम्बोधि (supreme enlightenment) लाभ गर्नुभएको थियो । यसरी सम्यक सम्बोधि गर्दा 'मैले यो अति गम्भीरातीगम्भीर धर्म जानि लिएँ, यो धर्मलाई पञ्चकाम गुणमा भुलेका मानिसहरूले बुझ्न सक्ने छैनन्' भनेर धर्मचक्र प्रवर्तन गर्न निरुत्साहित हुनु भएको थियो । यो कुरा थाहा पाएर सहम्पति ब्रह्मा, अरू देवताहरू सहित, पृथ्वीमा ओर्लेर— "भगवान् ! सत्त्वप्राणीउपर दया राख्नुभई धर्मोपदेश गर्नुहोस् ! धर्मोपदेश गर्नुहोस्, भगवान् ! यस लोकमा धर्मलाई बुझ्न सक्ने, अल्पक्लेशयुक्त तथा तीक्ष्ण प्राज्ञहरू नभएका होइनन् । यदि भगवान्ले धर्मोपदेश गर्नुभएन भने सद्धर्म श्रवण गर्न नपाई तिनीहरूको जीवन व्यर्थ जानेछ" ^{६५} भनेर उहाँलाई प्रार्थना गरेका थिए ।

सिद्धार्थ गौतम बुद्ध देवता र मानिसहरूको गुरुका रूपमा

सहम्पति ब्रह्माको यो प्रार्थनालाई सुनेर भगवान् बुद्धले सत्त्वप्राणीहरू प्रति करुणा राखेर 'आजदेखि अमृतको ढोका खोलिदिन्छु' भनी वचन दिनुभयो । त्यसपछि बनारसस्थित ऋषिपतनको मृगदाबनमा गएर उहाँले पञ्चवर्गीय ऋषिहरूलाई भेट्नुभयो । यी पञ्चवर्गीय ऋषिहरूले उहाँलाई निर्वाण लाभको लागि छ वर्षसम्म दुश्कर चर्या गरिरहेका बखत सेवा चढाएका थिए । जसै उहाँले असार पूर्णिमाको दिन पारेर पहिलो पटक धर्मचक्र प्रवर्तन गर्नुभयो, त्यस बेला ऋषि कोण्डन्यमा निर्मल धर्मचक्षु उत्पन्न भयो र उनले "यं किञ्चि समुदय धम्मं सब्बं तं निरोधधम्मन्ति" ^{६६} अर्थात् जे जति समुदय हुने धर्म छन्, यी सब निरोध हुने धर्म हुन् भनेर बुझे र निर्वाण लाभ गरे । यस प्रकार कोण्डन्यले असार पूर्णिमाको दिनमा र अरूले क्रमशः एक पछि अर्का दिनहरूमा निर्वाण लाभ गरेका थिए । पालि साहित्यको *धम्मचक्कप्पवत्तन सुत्त* ^{६७} का अनुसार भगवान् बुद्धबाट भएको यो धर्मोपदेशलाई सुनेर पहिले भूमिमा रहेका देवताहरू र पछि गएर अन्य देवलोक तथा ब्रह्मलोकका देवताहरूले पनि साधुकार गरेका थिए । भूमिमा रहेका देवताहरूले साधुकार गरेको सन्दर्भमा *धम्मचक्कप्पवत्तन सुत्त*मा उल्लेखित शब्दहरू यस प्रकार छन् :

६५ अमृतानन्द महास्थविर, "बुद्ध जीवनी", *परियत्ति : प्रथम प्रवेश शिक्षा*, (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2004), पृ ६८

६६ Dangol, *f.n.* No. 61, p. 97

६७ यो पाली ग्रन्थको नाम संस्कृत र नेपालीमा 'धर्मचक्र प्रवर्तन सूत्र' भनी उल्लेख गर्ने गरेको पाइन्छ । -सम्पा. ।

“पवतिते च पन भगवता धम्मचक्के भूम्मा देवा सदमनुस्सावेसुं । एतं भगवता वाराणसियं इसिपतने मिगदाये अनुत्तरं धम्मचक्कं पवत्तितं अप्पटिवत्तियं समणेन वा ब्राह्मणेन वा मारेन वा ब्रह्मुना वा केनचि वा लोकस्मिन्ति ।”^{६८} अर्थात् भगवान् बुद्धले जब धर्मचक्र प्रवर्तन सूत्रलाई प्रतिपादन गर्नुभयो त्यसबेला भूमिमा रहेका देवताहरूले भगवान्‌ले बनारसको ऋषि- पतनस्थित मृगदावनमा श्रमण, ब्राह्मण, देवता, मनुष्य, मार र ब्रह्माले अहिलेसम्म चलाउन नसकेको अनुपम धर्मचक्रलाई यस धर्तीमा चलाउनुभयो ।

भूमिमा रहेका देवताहरूले गरेको साधुकारलाई सुनेर क्रमिक रूपमा देवलोक र ब्रह्मलोकका अन्य देवताहरूले पनि साधुकार गरेका थिए । भिक्षु नारदका शब्दहरूमा भन्ने हो भने "Hearing this, the Devas Chatummaharajika, Tavatimsa, Yama, Tusita, Nimmannarati, Paranimmitavasavatti, and the Brahmas of Brahmma Parisajja, Brahmma Purohita, Maha Brahma, Parittava, Appamanabha, Abhassara, Parittasubha, Appamanasubha, Subhakinna, Vehapphala, Aviha, Atappa, Sudassa, Sudassi, and Akanittha, also raised same joyous cry."^{६९} अर्थात् यसलाई सुनेर चातुम्महाराजिक, तावतिस, यामा, तुसिता, निम्मानरति र परनिमित्तवसवत्ति देवताहरू तथा ब्रह्मपारिसज्ज, ब्रह्मपुरोहित, महाब्रह्मा, परित्ताभा, अप्पमाणाभा, आभस्सरा, परित्तसुभा, अप्पमाणसुभा, सुभकिण्ण, वेहप्फल, अविहा, अतप्प, सुदस्स र सुदस्सीका ब्रह्माहरूले पनि साधुकार गरे । भगवान् बुद्ध यस प्रकार असार पूर्णिमाको दिन पारेर पहिलो पटक देवता र मानिसहरूका गुरु वा शास्ताको रूपमा प्रकट हुनु भएको थियो ।^{७०} भगवान् बुद्धले पहिलो पटक देवता र मानिसहरूको गुरुको रूपमा प्रकट भएर धर्मचक्र प्रवर्तन गरेको यो दिनलाई विश्वका समस्त हिन्दू धर्मावलम्बीहरूले गुरु पूर्णिमाको रूपमा मान्ने गर्दछन् ।

सिद्धार्थ गौतम बुद्धको मूल सन्देश

देवता र मानिसहरूको गुरुका रूपमा प्रकट भएर भगवान् बुद्धले दिनु भएको मूल सन्देश भनेको, *धम्मचक्कपवतन सुत्त*का अनुसार, (१)

६८ Dangol, f.n. No. 61, p. 97

६९ Narada, f.n. No. 62, p. 95

७० शास्ता शब्द सत्याको पर्यायवाची रूप हो र यसको अर्थ 'गुरु' भन्ने हुन्छ ।

- सम्पा. ।

कामसुखल्लिकानुयोग, र (२) अत्तकिलमथानुयोग जस्ता दुई अति (extreme) हरूलाई परित्याग गर्नु हो। यी दुई अतिहरूमध्ये कामसुखल्लिकानुयोग भनेको पञ्च काम गुणमा भुलेर रमाइरहनु हो भने अत्तकिलमथानुयोग भनेको पञ्च काम गुणमा भुलेर रमाइरहनुको बदला कठोर तपश्चर्यामा लागि शरीरलाई सुकाएर दुःख दिनु हो। भगवान् बुद्धका अनुसार कामसुखल्लिकानुयोगमा टाँसिइरहनु हीन, ग्राम्य, पृथकजनिन, अनार्यधर्म र अनर्थयुक्त हो भने अत्तकिलमथानुयोगमा संलग्न रहनु पनि दुःखकर, अनार्यधर्म र अनर्थयुक्त नै हो। यस बारे सिद्धार्थको वचन यस प्रकार रहेको छ :

“द्वे मे भिक्खवे अन्ता पब्बजितेन न सेवितब्बा। कतमे व्दे ? यो चायं कामेसु कामसुखल्लिकानुयोगो, हीनो गम्मो पोथुज्जनिनो अनरियो अनत्थसंहितो, योचायं अत्तकिलमथानुयोगो दुक्खो अनरियो अनत्थसंहितो।”^{७१} अर्थात् भिक्षुहरू हो ! प्रव्रजित भइरहेकाहरूले दुईवटा अति (छेउ) लाई त्यागनुपर्दछ। ती दुई अति के के हुन् भने पञ्च काममा आसक्त भइरहनु जसलाई हीन, ग्राम्य, पृथग्जनीय, अनार्यधर्म, अनर्थयुक्त भनिन्छ र शरीरलाई कष्ट दिई हठचर्या गरिरहनु जसलाई दुःख, अनार्यधर्म, र अनर्थयुक्त भनिन्छ।”

भगवान् बुद्धका अनुसार यी दुई अतिहरूलाई परित्याग गरेर मध्यम मार्गमा लाग्नाले नै दुःख निरोध अथवा निर्वाण (enlightenment) लाई प्राप्त गर्न सकिन्छ। उहाँले मध्यम मार्गको रूपमा सिकाउनु भएको आठवटा अङ्गहरू भएको मार्गलाई बुद्ध धर्ममा आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग भनिएको छ। आर्य अष्टाङ्गिक मार्गमा रहेका आठवटा अङ्गहरू (१) सम्यक दृष्टि, (२) सम्यक सङ्कल्प, (३) सम्यक वाचा, (४) सम्यक कर्म, (५) सम्यक आजीविका, (६) सम्यक व्यायाम, (७) सम्यक स्मृति र (८) सम्यक समाधि हुन्।

चार आर्य सत्यहरू

भगवान् बुद्धले आर्य अष्टाङ्गिक मार्गलाई सिकाउने क्रममा प्रतिपादन गर्नुभएको यस शिक्षालाई बुद्ध धर्ममा चार आर्य सत्य भनिएको छ। यी चार आर्य सत्यहरू (१) दुःख आर्यसत्य, (२) दुःखसमुदय आर्यसत्य, (३) दुःखनिरोध आर्यसत्य, र (४) दुःखनिरोधगामीनी प्रतिपदा आर्यसत्यहरू हुन्। दुःख आर्यसत्य अन्तर्गत भगवान्ले धर्मचक्र प्रवर्तन सूत्रमा— “जातिपि दुक्खा, जरापि दुक्खा, व्याधिपि दुक्खा, मरणापि दुक्खं, अप्पियेहि सम्पयोयो

दुःखो, पियहि विप्पयोगो दुःखो, यंमिच्छं नलभति तंपि दुःख, संखितेन पञ्चुपादानक्खन्धा दुःखा"^{७२} अर्थात् (१) जन्म लिनु दुःख हो, (२) बुढो हुनु दुःख हो, (३) बिरामी हुनु दुःख हो, (४) मृत्यु हुनु दुःख हो, (५) अप्रियजन-हरू सँगको मिलन दुःख हो, (६) प्रियजनहरूसँगको विछोड दुःख हो, (७) आफूले चिताएको कुरा प्राप्त नहुनु दुःख हो, र (८) छोटकरीमा भन्ने हो भने पञ्च उपादान स्कन्ध नै दुःख हो भनेर आठ प्रकारका दुःखहरूलाई वर्णन गर्नुभएको छ। यस्तै दोस्रो आर्यसत्य अर्थात् दुःखसमुदय आर्यसत्य अन्तर्गत उहाँले मानिसहरूलाई भवचक्रमा बाँधिराख्ने (१) काम तण्हा (कामतृष्णा), (२) भवतण्हा (भवतृष्णा), र (३) विभवतण्हा (विभवतृष्णा) गरी तीनवटा तृष्णाहरूलाई वर्णन गर्नुभएको छ। यस्तै तेस्रो आर्यसत्य अर्थात् दुःखनिरोध आर्य सत्यमा माथिका तीनवटा तृष्णाहरू— (१) काम तृष्णा, (२) भवतृष्णा, र (३) विभवतृष्णा—लाई निर्मुल गर्नु नै दुःखनिरोध आर्यसत्य वा निर्वाण हो भनेर उहाँले आज्ञा गर्नुभएको छ। यस्तै चौथो अर्थात् दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपदा आर्यसत्य अन्तर्गत उहाँले माथि उल्लेख भए बमोजिम आठ अङ्ग भएका आर्य अष्टाङ्गिक मार्गलाई प्रतिपादन गर्नुभएको हो।

चार आर्य सत्यहरूको विश्लेषण

१. पहिलो आर्यसत्य : दुःख

यी चार आर्यसत्यहरू मध्ये पहिलो आर्यसत्य अर्थात् दुःख आर्यसत्यको बारेमा भगवान् बुद्धले आफ्नो पहिलो धर्मदेशना *धम्मचक्कप्पवतन सुत्त*मा माथि उल्लेख भए बमोजिमका आठवटा दुःखहरूलाई वर्णन गर्नुभएको छ। पछि देशना भएका *सच्चविभङ्ग, महासतिपट्ठान* जस्ता अन्य सूत्रहरूमा उहाँले पाँचवटा अन्य दुःखहरूलाई थपेर तेह्र (गन्तिमा बाह्र) प्रकारका दुःखहरूलाई वर्णन गर्नुभएको छ। यी बाह्र प्रकारका दुःखहरू *महासतिपट्ठान सुत्त*का अनुसार यस प्रकार छन् : “जातिपि दुःखा, जरापि दुःखा, मरणमि दुःखं, सोक परिदेव दुःख दोमनस्सुपायासापि दुःख, अप्पियेहिस्सम्पयोगोपि दुःखो, पियहि विप्पयोगोपि दुःखो, यंमिच्छं न लभति तमि दुःखं, संखितेन पञ्चुपादानक्खन्धा दुःखा”^{७३} अर्थात् (१) जन्म लिनु दुःख हो, (२) बुढो हुनु दुःख हो, (३) मृत्यु हुनु दुःख हो, (४) शोक, (५) परिदेव, (६) दुःख, (७) दौमनस्य तथा (८) उपायास दुःख हुनु, (९) अप्रियजनहरू सँगको मिलन दुःख हो, (१०) प्रियजनहरूसँगको विछोड

७२ Ibid, p. 41

७३ *महासतिपट्ठानसुत्त*, (मुंबई : विपश्यना विशोधन विन्यास, २००८), पृ. ३२

दुःख हो, (११) आफूले चिताएको कुरा प्राप्त नहुनु दुःख हो, र (१२) छोटकरीमा भन्ने हो भने पञ्च उपादान स्कन्ध नै दुःख हो ।

यहाँ थपिएका दुःखहरू (१) शोक अर्थात् शोक (grief), (२) परिदेव (lamentation), (३) दुःख अर्थात् दुःख (pain), (४) दोमनस्स अर्थात् दौर्मनस्स (displeasure), र (५) उपायास (dispair) हुन् । यसरी यी पाँचवटा दुःखहरूलाई दुःख आर्य सत्यमा थपिँदा यिनीहरूलाई व्याधि (विरामी हुनु) भित्रै समावेश गरी "व्याधिपि दुःखा" अर्थात् विरामी हुनु दुःख हो भन्ने बुँदालाई दुःखको सूचीबाट हटाएर जम्मा बाह्रवटा दुःखहरूलाई वर्णन गरिएको पाइन्छ । यसरी पाँचवटा दुःखहरूलाई थप्ने र व्याधि (विरामी) लाई दुःखको सूचीबाट हटाइएको कुरालाई लिएर भिक्षु नारद यसरी लेख्छन् :

"When the Buddha addresses Devas and men He speaks of eight kinds of *dukkha*. When He addresses only men He speaks of twelve. Instead of *vyadi* (disease) He says *soka* (grief), *parideva* (lamentation), *dukkha* (pain), *domanassa* (displeasure), *upayasa* (despair) are suffering. All these five are included in *vyadhi* which embraces both physical and mental disharmony. *Soka*, *domanassa*, and *upayasa* are mental, while *dukkha* and *parideva* are physical. "^{७४} अर्थात् "जब भगवान् बुद्ध देवता र मनुष्यहरूलाई सम्बोधन गर्नुहुन्छ, त्यसबेला उहाँ आठ प्रकारका दुःखहरूको वर्णन गर्नुहुन्छ । जब उहाँ मनुष्यहरूलाई मात्र सम्बोधन गर्नुहुन्छ, त्यसबेला उहाँ बाह्र प्रकारका दुःखहरूको वर्णन गर्नुहुन्छ । व्याधिको सट्टामा उहाँ शोक, परिदेव, दुःख, दोमनस्स र उपायासलाई दुःख हुन् भन्नुहुन्छ । शारीरिक र मानसिक असन्तुलनको रूपमा रहेका यी पाँचवटैलाई उहाँले व्याधिमा समावेश गर्नुभएको छ । शोक, दोमनस्स र उपायास मानसिक असन्तुलन हुन् भने दुःख र परिदेव शारीरिक असन्तुलन ।

सिद्धार्थ गौतम बुद्धले दुःख आर्य सत्यलाई जे जति सङ्ख्यामा विभाजन गर्नुभए तापनि बुद्ध धर्ममा पहिलो आर्य सत्य अर्थात् दुःख आर्य सत्यलाई लिएर मुख्य जान्नु पर्ने कुरा पञ्च उपादान स्कन्धलाई के कसरी दुःख मान्ने त ? भन्ने हो । उहाँले देशना गर्नुभएका सबै दुःखहरू मध्ये पञ्च (उपादान) स्कन्ध बाहेक अन्य दुःखहरू सर्वसाधारणले बुझ्ने खालका

७४ Narada Maha Thera, *A Manual of Abhidhamma*, (Jakarta: Yayasan Dhammadipa--Arama, 1979), p. 149

सामान्य दुःख अर्थात् सामान्य दुःख (ordinary suffering) हुन् । यी दुःखहरू जीवन र जगतमा नित्य रूपमा भइरहने परिवर्तनको कारण उत्पन्न हुने विपरिणाम दुःख (suffering produced by change) हुन् । यस विपरीत उहाँले नाम र रूप (mind and body) का खण्डहरू मिलेर बनेका जीवन्त मानव शरीरलाई नै पाँचवटा स्कन्धहरूमा बाँडेर यिनलाई नै दुःखको मूल मान्नुभएको छ । बुद्ध धर्मका अनुसार यी पाँच स्कन्धहरू यस प्रकार छन्:

रूप खण्ड

(१) रूप स्कन्ध (aggregate of matter)

नाम खण्ड

(२) वेदना स्कन्ध (aggregate of feeling) (भावना)

(३) संज्ञा स्कन्ध (aggregate of perception) (धारणा)

(४) संस्कार स्कन्ध (aggregate of mental formations), (मानस) र

(५) विज्ञान स्कन्ध (aggregate of consciousness) (सञ्चेतना)

यी पाँच स्कन्धहरू मध्ये रूप खण्ड अन्तर्गत (१) पृथ्वी वा घनत्व (element of extension or earth element), (२) आप (जल), संयोजन वा तरलता (element of cohesion (liquidity) or water element), (३) तेज वा अग्नि (element of kinetic energy or fire element), र (४) वायु वा गति (element of motion or wind element) गरी चार महाभूत (four great primaries or elements) र तिनबाट व्युत्पत्ति भएका छवटा इन्द्रियहरू (six sense faculties) – (१) चक्षु वा आँखा, (२) श्रोत अथवा कान, (३) घ्राण वा नाक, (४) जिह्वा वा जीभो, (५) काय वा शरीर, र (६) मन – तथा तिनसँग सम्बन्धित छवटा आलम्बनहरू (objects) क्रमशः – (१) रूप, (२) शब्द, (३) गन्ध, (४) रस, (५) स्पर्श, र (६) धर्म – गरी बाह्रवटा आयतनहरू पर्दछन् । यस्तै नाम खण्डको वेदना स्कन्ध अन्तर्गत (१) सुखद (pleasant), (२) दुःखद (unpleasant), र (३) अदुःखद, असुखद वा उपेक्षा (neither unpleasant nor pleasant, or neutral) वेदना गरी तीन प्रकारका वेदनाहरू पर्दछन् । यस्तै नाम खण्ड अन्तर्गतकै संज्ञा स्कन्धको काम कुनै कुरालाई पहिचान गर्नु (recognize) सम्म हो । नाम खण्ड अन्तर्गतकै संस्कार स्कन्ध भनेको चित्तद्वारा सम्पादन हुने कुशल र अकुशल मानसिक क्रियाकलापहरू वा सकारात्मक र नकारात्मक चेत हुन् । नाम खण्ड अन्तर्गतकै विज्ञान स्कन्धको काम कुनै कुराको जानकारी लिनुसम्म हो । यहाँ नाम खण्ड

अन्तर्गत पर्ने चारवटा स्कन्धहरू मध्ये संस्कार स्कन्ध बाहेक वेदना, संज्ञा र विज्ञान स्कन्धहरूले कुनै किसिमको प्रतिक्रिया जनाउने काम गर्दैन । जब यी पाँच स्कन्धहरूमा मानिसले म, मेरो, आफू, आत्मा, आदि भनेर प्रतिक्रिया जनाई टाँसिने काम गर्दछ, त्यस बेला यी पाँच स्कन्धहरू पाँच उपादान स्कन्धहरू बन्दछन् ।

गौतम बुद्धका अनुसार यी पाँच स्कन्धहरू नित्य, शाश्वत र सनातन वस्तु होइनन् । यिनलाई नित्य, शाश्वत र सनातन वस्तु मानेर यिनमा म, मेरो, आफू, आत्मा आदि भनेर टाँसिइरहनाले संस्कार दुःख उब्जन्छ र यसले मानिसलाई पुनर्जन्मको भागिदार बनाइ बारम्बार दुःखको भुमरीमा जाक्ने काम गर्दछ । गौतम बुद्धका भनाइमा यी पाँच स्कन्धहरू मध्ये रूप स्कन्ध बाहेक अन्य चार स्कन्धहरू रूप स्कन्धबाटै व्युत्पत्ति भएका छवटा इन्द्रिय र तिनसँग सम्बन्धित् आलम्बनहरू बीच स्पर्श भएपछि उत्पत्ति हुने कुरा हुन् । यसैले यिनीहरूको आफ्नै खालको कुनै स्वतन्त्र अस्तित्व छैन । यसरी आफ्नै खालको कुनै स्वतन्त्र अस्तित्व नभएका पाँच स्कन्धहरूमा म, मेरो, आफू, आत्मा, आदि भनेर टाँसिरहने काम नै आत्मवाद वा सत्कार्य दृष्टि हो र यो आत्मवाद वा सत्कार्य दृष्टिमा टाँसिइरहुञ्जेल मानिस दुःखको भुमरीबाट कहिल्यै मुक्त हुन सक्दैन ।

२. दोस्रो आर्यसत्य

दोस्रो आर्यसत्यले दुःखसमुदय सत्यसँग सम्बन्ध राख्दछ र गौतम बुद्धले दुःख समुदय वा कारणको रूपमा (१) काम तृष्णा, (२) भव तृष्णा, र (३) विभव तृष्णा गरी तीन प्रकारका तृष्णाहरूलाई वर्णन गर्नुभएको छ । यहाँ काम तृष्णा भन्नाले पञ्च काम गुणमा भुलेर बस्ने इच्छा हो । यस्तै भवतृष्णा भनेको बारम्बार पुनर्जन्म लिएर सुख भोगिरहने कामना हो भने विभव तृष्णा भनेको पुनर्जन्म नलिने आकाङ्क्षा हो । पछिका यी दुई तृष्णाहरू (भवतृष्णा र विभवतृष्णा) लाई बुद्ध धर्ममा क्रमशः शाश्वतवाद र उच्छेदवादको रूपमा पनि हेर्ने गरिएका छन् । यहाँ शाश्वतवाद भन्नाले आत्मा वा आफू कहिल्यै मर्दैन, सधैं अमर रहन्छ भन्ने हिन्दू दर्शनले अपनाएको आत्मवादी धारणा हो भने उच्छेदवाद भन्नाले मरण पछि बाँकी केही अवशेष रहँदैन, जे जति सुखहरू भोग्ने हो अहिलै नै भोग गर भन्ने लोकायत वा चार्वाक दर्शनले अपनाएको उच्छेदवादी धारणा हो । मानव जीवनलाई भवचक्रमा बाँधिराख्ने यी तीन तृष्णाहरूबारे गौतम बुद्धका शब्दहरू यस प्रकार रहेका छन् : “इदं खो पन भिक्खवे दुक्खसमुदयं अरिय सच्चं । यायं तण्हा पो नो भविका नन्दिराग सहगता तत्र तत्रा भिनन्दिनी

सेय्यथीदं : कामतण्हा, भवतण्हा, विभवतण्हा ।”^{७५} अर्थात् भिक्षुहरू हो, यही दुःखसमुदय आर्यसत्य हो । बारम्बार जन्म दिलाउने, नन्दी राग सहितको, यत्रतत्रका विषयमा भुलाउने यी हुन्— कामतृष्णा, भवतृष्णा र विभवतृष्णा । यी तीन तृष्णाहरूसँग जोडिएका र विशेषरूपले जानकारी लिइराख्नु पर्ने अन्य शब्दहरू (क) पोभोभविका (ख) नन्दिराग सहगता, र (ग) तत्रतत्राभिनन्दिनी हुन् । यी शब्दहरूको बारेमा भिक्षु तेलवात्ते राहुलले लेखेका शब्दहरू यस प्रकार छन् :

“तृष्णालाई वर्णन गर्नमा प्रयोग गरिएका गुणात्मक शब्दहरू प्रति यहाँ ध्यान आकर्षण गरिन्छ । सूत्रले यहाँ थपेका तीन वर्णनात्मक शब्दहरू पोभोभविका (बारम्बार जन्म दिलाउने), नन्दिराग सहगता (सुखद रागमा बाँधिएका), र तत्रतत्राभिनन्दिनी (तत्तत् विषयलाई लिएर अभिनन्दन गर्ने) भन्ने हुन् ।”^{७६}

३. तेस्रो आर्यसत्य

भगवान् बुद्धका अनुसार माथि उल्लेखित तीनवटा तृष्णाहरूको निरोध नै तेस्रो आर्यसत्य अर्थात् दुःखनिरोध आर्यसत्य हो । यस सन्दर्भमा उहाँका शब्दहरू यस प्रकार छन् : “इदं खोपन भिक्खवे दुक्ख निरोध अरिय सच्चं यो तस्सायेव तण्हाय असेसविराग निरोध चागो पटिनिस्सग्गो मुत्ति अनालयो ।”^{७७} अर्थात् भिक्षुहरू हो यही दुःखनिरोध आर्यसत्य हो । यो सब तृष्णाको अशेष हो, विराग हो, त्याग हो, अनि हो आवासविहीन मुक्ति पनि ।

४. चौथो आर्यसत्य

माथि उल्लेख भइसकेका आठ अङ्गहरू भएको आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग नै चौथो आर्यसत्य वा दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपदा हो । यिनका विशेषताहरू यस प्रकार रहेका छन् ।

१) सम्यक दृष्टि (Right Understanding)

चार आर्य सत्यको यथाभूत ज्ञान नै सम्यक दृष्टि हो । भगवान् बुद्धका अनुसार यस आर्य सत्यलाई मानिसले आफ्नै साढे तीन हातको शरीरभित्र साक्षात्कार गर्नुपर्दछ । यसरी साढे तीन हातको शरीर भित्र

^{७५} Dangol, f.n. No. 61, p. 96

^{७६} Bhikkhu Telwatte Rahula, *A Critical Study of the Magavastu*, (Delhi: Motilal Banarasidass, 1978), p. 28

^{७७} Dangol, f.n. No. 61, p. 96

साक्षात्कार गर्दा मानिसले जीवन र जगत भनेको केवल अनित्य, दुःख र अनात्मा हुन् भन्ने कुरालाई यथाभूत रूपमा सम्प्रज्ञान गर्दछ ।

२) सम्यक सङ्कल्प (Right Thought)

यस अन्तर्गत समाविष्ट तीनवटा सङ्कल्पहरू (१) नेक्खम्म अथवा निस्क्रमण (renunciation) (२) अव्यापाद (goodwill) र (३) अविहिंसा (non-harming) हुन् । यहाँ निस्क्रमण भन्ने शब्दले पञ्चकाम गुण अर्थात् रूप, शब्द, गन्ध, रस र स्पर्शमा भुल्ने कामलाई परित्याग गर्ने कुरालाई सङ्केत गर्दछ ।

३) सम्यक वचन (Right Speech)

(१) भूटो कुरा, (२) चुक्ती, (३) कडा वचन र (४) नचाहिँदो कुराकानीको परित्यागलाई नै यहाँ सम्यक वचन भनिएको हो ।

४) सम्यक कर्म (Right Action)

(१) प्राणिहिंसा, (२) चोरी र (३) व्यभिचारबाट अलग्ग रहने कामलाई नै सम्यक कर्म भनिएको हो ।

५) सम्यक आजीविका (Right Livelihood)

(१) हात हतियार, (२) मासु, (३) मानिस, (४) मदिरा र (५) विष गरी पाँचवटा कुराहरूको व्यापारबाट अलग्ग रहने कुरालाई नै यहाँ सम्यक आजीविका भनिएको छ ।

६) सम्यक व्यायाम (Right Effort)

सम्यक व्यायामको शाब्दिक अर्थ हो ठीक प्रयत्न । तलका ४ प्रयत्नहरू विकसित गर्नु नै सम्यक व्यायाम हो :

(१) नभएका अकुशल चेतना (कुविचार) उत्पन्न हुन नदिने प्रयत्न,

(२) भएका अकुशल चेतना नष्ट गर्ने प्रयत्न,

(३) नभएका कुशल चेतना (सुविचार) उत्पन्न गर्न प्रयत्न,

(४) भएका कुशल चेतना बृद्धि गर्ने प्रयत्न ।^{७८}

७) सम्यक स्मृति (Right Mindfulness)

(१) कायानुपश्यना, (२) वेदनानुपश्यना, (३) चित्तानुपश्यना, र (४) धम्मानुपश्यना (mind-objects) गरी चारवटा प्रस्थान (foundation) हरूमा समता वा उपेक्षा पूर्वक स्मृति जगाउने कार्य नै सम्यक स्मृति हो । सम्यक स्मृति अन्तर्गत पर्ने कुनै पनि आलम्बनलाई लिएर ध्यान गर्दा साधकले आफ्नै साढे तीन हातको शरीरलाई लोक वा संसार मानेर यसै

७८ प्रकाश बज्राचार्य, *बौद्ध दर्पण*, (काठमाडौँ : बुद्ध जयन्ति समारोह समिति, वि.स. २०५३), पृ. ४३

भिन्न र बाहिर (internally or externally) अनि भिन्न र बाहिर दुवै स्थानहरूमा सजगताका साथ हेर्ने गर्दछ। यसरी हेर्ने क्रममा ऊ लोकमा कुनै कुराको चाहना नराखि अनाश्रित भएर रहन्छ। यस सन्दर्भमा प्रियदर्शी थेरले उल्लेख गर्नुभएका शब्दहरू यस प्रकार छन् "He lives independent clinging to nothing in the world."^{७९} अर्थात् लोकमा कुनै पनि कुरालाई ग्रहण नगरी उ अनाश्रित भएर विहार गर्दछ। साथै साढे तीन हातको यो शरीरलाई लोक मानेर साधना गर्नुपर्ने बारे भगवान् बुद्धबाट देशना भएका शब्दहरू यस प्रकार छन् : "संज्ञा र संस्कार सहितको यस साढे तीन हातको शरीर भित्रै (दुःख रूपी) यो लोक (संसार), यो लोकको उत्पत्ति, यो लोकको निरोध र यो लोकलाई निरोध गर्ने मार्ग छ भनेर म घोषणा गर्दछु।"^{८०}

विपश्यना ध्यान वा सतिपट्ठान भावनाको नामले परिचित यी चार प्रस्थान वा ध्यानक्रमहरूको विवरण यस प्रकार छन् :

(१) कायानुपश्यना (Mindfulness of Body)

(क) कायानुपश्यना आनापान पर्व

यस अन्तर्गत नाकको प्वालबाट साश तान्ने र छोड्ने प्रक्रियामा जागरुक भई हेर्ने काम गरिन्छ।

(ख) कायानुपश्यना ईर्यापथ पर्व

यस अन्तर्गत शरीरका चार हलचलहरू - बस्ने, उभिने, हिँड्ने र पल्टने - मा सजग भई हेर्ने काम गरिन्छ।

(ग) कायानुपश्यना सम्प्रज्ञान पर्व

यस अन्तर्गत शरीरबाट हुने सब प्रकारका कार्यहरूलाई सम्प्रज्ञानी वा जागरुक भएर हेर्ने गरिन्छ। उदाहरणका लागि अगाडि हिँड्दा, सिधा हेर्दा, बाँगे हेर्दा, ... हात खुट्टा खुम्च्याउँदा वा पसार्दा, ... खाँदै गर्दा, पिउँदै गर्दा, चपाइरहँदा, स्वाद लिँदा, ... दिसा पिसाब गर्दा ... जाँदै गर्दा, उठ्दै गर्दा, बस्दै गर्दा, पल्ट्दै गर्दा, बिम्भ्दै गर्दा, कुरा गर्दै गर्दा, चुप रहिरहँदा जागरुक (सम्प्रज्ञानी) भएर रहन्छ।"^{८१}

(घ) कायानुपश्यनाप्रतिकूल मनसिकार पर्व

यस अन्तर्गत शरीरमा रहेका २० वटा पृथ्वी धातु र १२ वटा आपो (जल) धातुहरू गरी जम्मा ३२ वटा धातुहरूलाई शिरदेखि पैतालासम्म एक

७९ Thera, f.n. No. 59, p. 190

८० Narada, f.n. No. 62, p. 319

८१ दुण्डबहादुर वज्राचार्य (अ.) **दीर्घ निकाय**, (ललितपुर : पवित्र बहादुर वज्राचार्य समेत, वि.सं. ३०४६), पृ. २०९

एक गरी प्रतिकूल भावनाले निरीक्षण गरिन्छ । शरीरमा रहेका ३२ वटा पृथ्वी र जल धातुहरू यस प्रकार छन् :

पृथ्वी धातु

(१) केसा (रौं), (२) लोमा (कन्चटको रौं), (३) नखा (नङ), (४) दन्ता (दाँत), (५) त्वचा (छाला), (६) मंस (मांसु), (७) नहारु (नसा), (८) अट्टि (हाड), (९) अट्टिमिज्ज (मासी), (१०) वक्कं (मृगौला), (११) हृदयं (मुटु), (१२) यकृतं (कलेजो), (१३) किलोमक (फिल्ली), (१४) पिहकं (फियो), (१५) पप्फासं (फोक्सा), (१६) अन्तं (ठूलो आन्द्रा), (१७) अन्तगुणं (सानो आन्द्रा), (१८) उदरीयं (पेट), (१९) करीसं (मल), र (२०) मत्थलुङ्ग (मगज)

जल धातु

(२१) पित्तं (पित्त), (२२) सेम्हं (खकार), (२३) पुब्बमे (पीप), (२४) लोहितं (रगत), (२५) सेदो (पसिना), (२६) मेदो (चिल्लो), (२७) अस्सु (आँसु), (२८) वस्सा (बोसो), (२९) खेलो (थुक), (३०) सिङ्घाणीक (सिँगान), (३१) लसिकं (न्याल), र (३२) मुत्तं (पिसाब)"^{८२}

(ड) कायानुपश्यना धातुमनसिकार पर्व

यस अन्तर्गत शरीर भित्र सञ्चालनमा रहेका (१) पृथ्वी धातु अर्थात् कडा र नरम स्वभाव, (२) आपो धातु अर्थात् बगेर जाने र ठिक्का हुने स्वभाव, (३) तेज धातु अर्थात् तातो, चीसो र वाफ हुने स्वभाव, र (४) वायु अर्थात् फुल्ने, चल्ने र धक्का दिने स्वभाव गरी चार धातुहरूलाई एक एक गरी छुट्याएर हेर्ने गरिन्छ ।

(च) कायानुपश्यना (नौ प्रकारका श्मशानहरूको पर्व)

यस अन्तर्गत श्मशानमा फालिएका निम्न बमोजिम नौ प्रकारका मृत शरीरहरूलाई हेरी आफ्नो शरीरको हालत पनि यस्तै हुने रहेछ भन्दै जागरुक भएर हेर्ने गरिन्छ :

- (१) फुलेर नीलो भएको अनि पीप जमेर कुहिएको मृत शरीर,
- (२) काग, चील, गीद्ध, कुरुर, बाध, चितुवा, श्याल र अनेक प्रकारका प्राणीले खाइराखेको मृत शरीर,
- (३) मासु र रगत सहित नसाले जोडिएको कङ्कालरूपी मृत शरीर,
- (४) मासु रहित रगत मुछिएर नसाले जोडिएको कङ्कालरूपी मृत शरीर,
- (५) मासु र रगत रहित नसाले मात्र जोडिएको कङ्कालरूपी मृत शरीर,
- (६) यताउति छरिएर कतै हातको, कतै खुट्टाको, कतै खप्परको हडिड फैलिएको मृत शरीर,
- (७) शङ्खजस्तो सेतो वर्ण भएको मृत शरीरको हड्डी,

- (८) वर्षों अधिको (पुरानो) एकै ठाउँमा जम्मा पारिराखेको मृत शरीरको हड्डी,
 (९) सडेर धुलो भइसकेको मृत शरीरको हड्डी ।^{८३}

२) वेदनानुपश्यना (Mindfulness of Feeling)

यस अन्तर्गत आफ्नो शरीर भित्र उठेका (क) सुखद्, (ख) दुःखद् र (ग) अदुःखद् असुखद् वेदनाहरूलाई यो यो प्रकारका वेदनाहरू उठ्दै छन् र बिलाउँदै छन् भनेर जागरुक भइ समतापूर्वक हेर्ने गरिन्छ । यसरी जागरुक भएर हेर्ने क्रममा यी वेदनाहरू सामीस (पञ्चकाम गुणसँग जोडिएको) हो वा निरामिस (पञ्चकाम गुणसँग नजोडिएको) भनेर पनि छुट्याउने गरिन्छ ।

(३) चित्तानुपश्यना (Mindfulness of Mind)

चित्तमा उठेको निम्न लिखित १६ प्रकारका चित्तहरू मध्ये आफूमा के कुन चित्त रहेका छन् र ती के कसरी उठ्दै, बिलाउँदै गइरहेका छन् भनेर जागरुक भई हेर्ने प्रक्रियालाई चित्तानुपश्यना भनिन्छ : (१) सराग (राग सहित) चित्त, (२) वीतराग (राग रहित) चित्त, (३) सव्देष (व्देष सहित) चित्त, (४) वीतव्देष (व्देष रहित) चित्त, (५) समोह (मोह सहित) चित्त, (६) वीतमोह (मोह रहित) चित्त, (७) सँखिता (अल्सी) चित्त, (८) विक्खित (चञ्चल) चित्त, (९) महग्गत (उत्तम) चित्त, (१०) अमहग्गत (अनुत्तम) चित्त, (११) सउत्तर (भृन् उत्तम) चित्त, (१२) अनुत्तर (सर्वोत्तम) चित्त, (१३) समाहित (एकाग्र) चित्त, (१४) असमाहित (अनेकाग्र) चित्त, (१५) विमुक्त (मुक्त) चित्त, र (१६) अविमुक्त (अमुक्त) चित्त^{८४} ।

(४) धर्मानुपश्यना (Mindfulness of Mind-Objects)

चित्तले धारण गर्ने स्वभाव वा चेतसिकहरूलाई यहाँ धर्मको नाम दिइएको छ । यस अन्तर्गत यहाँ निम्न बमोजिम धर्मका विभिन्न पक्षहरूलाई अति जागरुक भएर उपेक्षा भावनाले हेर्ने गरिन्छ :

(क) धर्मानुपश्यना नीवरण पर्व

चित्तलाई सत्यतर्फ उन्मुख हुनमा व्यवधान खडा गर्ने आवरण वा पर्दालाई यहाँ नीवरण (fetter) भनिएको छ । बुद्ध धर्ममा उल्लेख भएका पाँच नीवरणहरू यस प्रकार छन् : (१) कामाच्छन्द वा पञ्चकाम गुण (रूप, शब्द, गन्ध, रस र स्पर्श) को इच्छा (sense desire), (२) व्यापाद वा द्वेष भावना (ill will), (३) थिनमिद्ध वा मानसिक र शारीरिक आलस्य (sloth

८३ वज्राचार्य, पा.टि. नं. ७९, पृ. २०२

८४ वज्राचार्य, पा.टि. नं. १७, पृ. १७

and torpor), (४) उद्धच्चकुक्कुच्च वा चञ्चलता र पश्चाताप (restlessness and worry), (५) विचिकिच्छा वा आशङ्का (doubt) । यस पर्वमा आफूसँग यी पाँचवटा नीवरणहरू मध्ये के, कुन नीवरण उठ्दै छ, बिलाउँदै छ भनेर जागरुक भएर हेर्ने गरिन्छ ।

(ख) धर्मानुपश्यना स्कन्ध पर्व

यहाँ यो फलानो स्कन्ध हो, यो फलानो स्कन्धको समुदय हो र यो फलानो स्कन्धको अन्त्य हो भनेर निम्न लिखित पाँच स्कन्धहरूलाई जागरुक भएर हेर्ने गरिन्छ (१) रूप (matter), (२) वेदना (feeling), (३) संज्ञा वा संज्ञा (perception), (४) संखारा वा संस्कार (mental formations) र (५) विज्ञान वा विज्ञान (consciousness) ।

(ग) धर्मानुपश्यना आयतनपर्व

यस पर्वमा शरीरमा रहेका छवटा आयतन (ढोका) हरू – ((१) चक्षु वा आँखा, (२) स्रोत अथवा कान, (३) घ्राण वा नाक, (४) जिह्वा वा जीभो, (५) काय वा शरीर, र (६) मन तथा तिनीहरूले ग्रहण गर्ने आलम्बनहरू क्रमशः (७) रूप, (८) शब्द, (९) गन्ध, (१०) रस, (११) स्पर्श र (१२) धर्म (मनमा उठ्ने चेतसिकहरू) – र तिनीहरूका बीच एक आपसमा स्पर्श भएपछि उठ्ने संयोजनलाई सतर्क भएर जानकारी लिने गरिन्छ ।

(घ) धर्मानुपश्यना बोध्याङ्गपर्व

निर्वाण वा बोधि लाभका लागि आवश्यक पर्ने कारक तत्त्व वा अङ्गहरू नै बोध्याङ्गहरू हुन् । यस अन्तर्गत उल्लेख भएका सातवटा बोध्यङ्गहरू (१) स्मृति (mindfulness), (२) धर्मविचय (investigation of truth), (३) वीर्य (effort), (४) प्रीति (rapture), (५) प्रश्रब्धि (quietude), (६) समाधि (Concentration), र (७) उपेक्षा (equanimity) हुन् । आफूभित्र यी सातवटा सम्बोध्याङ्गहरू मध्ये कुन कुन सम्बोध्याङ्गहरू छन्, तिनीहरू के कसरी उत्पत्ति र परिपूर्ण हुँदैछन् भन्ने बारे सजग भएर हेर्नु नै यस पर्वको काम हो ।

(ङ) धर्मानुपश्यना सत्यपर्व

(१) दुःख, (३) दुःखको समुदय, (३) दुःखको निरोध र (४) दुःख निरोधको मार्ग— यी चारवटा सत्यहरू बारे सतर्क भएर जानकारी राख्नु नै यस पर्वको मुख्य काम हो ।

निर्वाण लाभ गर्नको लागि यी चार स्मृति प्रस्थानहरूको उपयोगिता बारे सिद्धार्थ गौतम बुद्ध यसप्रकार आज्ञा गर्नुहुन्छ— “एकायनो अयं, भिक्खवे, मग्गो सत्तानं विसुद्धिया, सोकपरिदेवानं समतिक्कमाय, दुक्खदोमनस्सानं अत्थङ्गमाय, जायस्स अधिगमाय, निब्बानस्स सच्छिकिरियाय, यदिदं चत्तारो

सतिपट्टानाति ।”^{८५} अर्थात् हे भिक्षुहरू हो ! सत्त्व (प्राणी) हरूको विशुद्धिको लागि, शोक र परिदेवलाई पार गर्नको लागि, दुःख र दौर्मनस्यलाई अन्त्य गर्नको लागि, आर्य मार्गलाई प्राप्त गर्नको लागि, निर्वाण साक्षात्कार गर्नको लागि यही मात्र एउटा मार्ग हो —यी चार स्मृति प्रस्थानहरू ।

८) सम्यक समाधि (Right Concentration)

यस अन्तर्गत निम्न लिखित चालीसवटा कर्मस्थान वा ध्यानका विषयहरू पर्दछन् । यी कर्मस्थानहरू मध्ये कुनै एक कर्मस्थानलाई आफ्नो चरित वा स्वभाव (temperament or disposition) अनुसार छानेर ध्यान वा भावनाद्वारा चित्तलाई एकाग्र गरिन्छ ।

क) दशवटा कसिणहरू (Ten Devices)

यस अन्तर्गत निम्न लिखित दशवटा कसिण आलम्बनहरू मध्ये कुनै एउटालाई लिएर ध्यान गर्दा त्यस आलम्बनलाई आँखाले एकटकले हेरेर मन्त्र जपे जस्तै गरी आलम्बनको नामलाई उच्चारण गर्ने गरिन्छ ।

(१) पृथ्वी (earth), (२) आप (water), (३) तेज (fire), (४) वायु (air), (५) नील (blue), (६) पीत (yellow), (७) लोहित (red), (८) ओदात (white), (९) आकास (space), र (१०) आलोक (light)

ख) दशवटा अशुभहरू (Ten Impurities or Foulness)

यस अन्तर्गत निम्न लिखित दशवटा मृत शरीरहरू मध्ये कुनै एउटा मृत शरीरलाई हेरेर ध्यान गरिन्छ । यसरी ध्यान गर्दा त्यस शरीरलाई आफ्नो शरीर पनि यस्तै प्रकृतिको हो, यो शरीर पनि यस्तै प्रकारले मृत हुने हो र यो नियतिबाट भाग्न सकिँदैन भनेर स्मृति जगाउने काम गरिन्छ ।

(११) उद्धुमातक अर्थात् फूलेको मृत शरीर, (१२) विनीलक अर्थात् नीलो भएको मृत शरीर, (१३) विपुब्बक अर्थात् पीप जमेको मृत शरीर, (१४) विच्छिद्दक अर्थात् छिन्नभिन्न भएर रहेको मृत शरीर, (१५) विक्खायितक अर्थात् पशुपंक्षीले खाएर टुक्रा टुक्रा पारेको मृत शरीर, (१६) विखित्तक अर्थात् यताउति छरिएको मृत शरीर, (१७) हतविक्खित्तक अर्थात् काटिएर टुक्राटुक्रा छरिएको मृत शरीर, (१८) लोहितक अर्थात् रगतले लथपथ मृत शरीर, (१९) पुलुवक अर्थात् किरा लागेको मृत शरीर, र (२०) अड्ढिक अर्थात् अस्थिपञ्जर ।

ग) अनुस्मृतिहरू (Ten Recollections)

(२१) बुद्धका गुणहरूको अनुस्मरण, (२२) धर्मका गुणहरूको अनुस्मरण, (२३) सङ्घका गुणहरूको अनुस्मरण, (२४) आफूमा रहेका गुणहरूको अनुस्मरण, (२५) आफूमा रहेका त्यागभावनाको अनुस्मरण, (२६) देवतालाई साक्षी राखी आफूमा रहेका श्रद्धा र गुणहरूको अनुस्मरण, (२७) निर्वाण वा दुःख निरोधका लक्षणहरूको अनुस्मरण, (२८) मरणका लक्षणहरूको अनुस्मरण, (२९) शरीरका बत्तीसवटा फोहर तत्त्वहरूको अनुस्मरण (थप विवरणको लागि कायानुपश्यना हेर्नु), र (३०) आनापानस्सति अर्थात् छोड्ने र तान्ने श्वासहरूको अनुस्मरण ।

घ) चारवटा ब्रह्मविहारहरू (Four Sublime States or Divine Abidings)

(३१) मैत्री (loving kindness), (३२) करुणा (compassion), (३३) मुदिता अर्थात् अरूको सुखमा खुशी रहनु (sympathetic joy), र (३४) उपेक्षा वा समता भावमा रहनु (equanimity)

ङ) एक सञ्ज्ञा (One Perception)

(३५) आहारमा प्रतिकूल भावले हेर्नु (perception on the loathsomeness of material food)

च) एक वर्णन (One Analysis)

(३६) चतुर्धातु ववत्थान अर्थात् आफ्नो शरीर भित्र रहेका चार महाभूतहरूलाई पहिचान गर्नु (analysis of four elements)

छ) चार आरूप्य (Four Immaterial States)

सम्यक समाधि अन्तर्गत पर्ने माथि उल्लेखित छतीसवटा विषय वस्तुहरूलाई लिएर गरिने ध्यानलाई रूपध्यान भनिन्छ भने निम्न लिखित चारवटा विषय वस्तुलाई लिएर गरिने ध्यानलाई आरूपय अथवा अरूपध्यान भनिन्छ । अरूपध्यानलाई अभ्यास गर्नु अघि यसका साधक रूप ध्यानमा पारङ्गत भएर चतुर्थ ध्यान (अभिधम्मका अनुसार पञ्चम ध्यान) लाभ गरेको हुनु पर्दछ । रूपध्यानमा पारङ्गत भएका साधकले मात्र यी ध्यानहरूलाई एक पछि अर्को गर्दै सम्पादन गर्न सक्छ । अरूपध्यानको ध्यान प्रक्रिया यस प्रकार रहेका छन् :

(३७) आकासानञ्चायतन (realm of the infinity of space)

रूप ध्यानमा पारङ्गत भइसकेका साधकले पहिलो अरूपध्यानलाई अभ्यास गर्दा विशाल आकाशलाई आलम्बन बनाएर आकासानञ्चायतन विकास नभएसम्म "Akaso ananto, Infinite is space"^{८६} अर्थात्

आकाश अनन्त छ भन्ने धारणालाई लिएर आफूलाई ध्यानमा केन्द्रित राख्दछ ।

(३८) विज्जाणञ्चायतन (realm of infinity of consciousness)

आकासानञ्चायतनमा सफल बनेपछि साधकले विज्जाणञ्चायतेनलाई विकास नभएसम्म "Vinnanam ananto, Infinite is Consciousness"^{८७} अर्थात् विज्ञान अनन्त छ भन्ने धारणालाई लिएर आफूलाई ध्यानमा केन्द्रित राख्दछ ।

(३९) आकिञ्चञ्चायतन (realm of nothingness)

विज्जाणञ्चायतनमा सफल बनेपछि उसले पहिलो अरूपध्यानलाई आलम्बन बनाएर आकिञ्चञ्चायतनलाई विकास नभएसम्म "Natthi kinchi, There is nothing whatsoever"^{८८} अर्थात् यहाँ केही पनि छैन भन्ने धारणालाई लिएर आफूलाई ध्यानमा केन्द्रित राख्दछ ।

(४०) नेवसञ्जानासञ्चायतन (realm of neither perception nor non-perception)

यस ध्यानको अभ्यास बारे भिक्षु नारदका शब्दहरू यस प्रकार छन् : "तेस्रो अरूपध्यान चित्तलाई आलम्बन बनाएर चौथो अरूपध्यान चित्तलाई विकास गरिन्छ । तेस्रो अरूपध्यान यतिको सूक्ष्म र परिस्कृत हुन्छ कि त्यहाँ चित्त बाँकी छ कि छैन भनेर कसैले निश्चित रूपले भन्न सक्तैन । तेस्रो ध्यानमा यस प्रकार केन्द्रित गरेपछि उसले चौथो ध्यानलाई विकास गर्दछ । यहाँ संज्ञा शब्दको प्रयोग रहे तापनि त्यस भित्र वेदना र संस्कार पनि समाविष्ट हुन्छन् ।"^{८९}

माथि उल्लेखित चालीसवटा आलम्बनहरूमध्ये के कुन आलम्बनलाई साधकले आफ्नो चरित अथवा स्वभावसँग मिल्ने गरी कर्मस्थान (suitability of temperament) को रूपमा के कसरी छान्ने भन्ने बारे भदन्ताचारिय बुद्धघोषका शब्दहरू यस प्रकार छन् :

"...प्रथमतः दश प्रकारका अशुभ र एक कायगतानुस्सति गरी एघार कर्मस्थानहरू रागचरितका लागि उपयुक्त वा अनुकूल छन् । चार ब्रह्मविहार र चार वर्ण कसिणहरू (नील, पीत, लोहित र ओदात) गरी आठ कर्मस्थानहरू द्वेष चरितका लागि उपयुक्त छन् । एक आनापानसति मोह चरित र वितर्क चरितका लागि उपयुक्त छन् । पहिलो छ अनुस्सतिहरू (बुद्धानुस्सति, धम्मानुस्सति, सङ्घानुस्सति, सीलानुस्सति, चागानुस्सति र

८७ Ibid, p. 59

८८ Ibid

८९ Ibid

देवतानुस्सति) कर्मस्थानहरू श्रद्धा चरितका लागि उपयुक्त छन्। एक मरणानुस्सति, एक उपसमानुसति, एक ववत्थान र एक सञ्जा गरी चार कर्मस्थानहरू बुद्ध चरित्रका लागि उपयुक्त छन्। बाँकी (छ) कसिणहरू (पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकास, र आलोक), तथा चार आरूपय गरी दश कर्मस्थानहरू सबै चरित्रहरूको लागि उपयुक्त छन्। वितर्क चरितका लागि कुनै एक (सानो) कसिणमा सीमित राखिन्छ भने मोह चरितको लागि त्यसैको अप्रमाण्य रूपमा।”^{९०}

तीन समुह

बुद्ध दर्शनले यस आर्य अष्टाङ्गिक मार्गलाई तीन समूहमा विभाजन गरेको छ। यी तीन समूहहरू मध्ये पहिलो दुइवटालाई प्रज्ञामा विभाजन गरिएको छ भने, दोस्रो तीनवटालाई शीलमा र तेस्रो तीनवटालाई समाधिमा। विकासको क्रम अनुसार तीन समूहमा विभाजन गर्दा यिनीहरूलाई यस प्रकार राखिन्छ :

शील अन्तर्गत : १) सम्यक वचन, २) सम्यक कर्मान्त, र ३) सम्यक आजीविका।

समाधि अन्तर्गत : ४) सम्यक व्यायाम, ५) सम्यक स्मृति, र ६) सम्यक समाधि।

प्रज्ञा अन्तर्गत : ७) सम्यक दृष्टि र ८) सम्यक सङ्कल्प।

आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग संस्कृत (उत्पत्ति र विनास हुने खालका) हुन् र असंस्कृत होइनन्। यिनीहरू तीन समूहमा समाविष्ट हुन्छन् तर तीन समूह भने आर्य अष्टाङ्गिक मार्गमा समाविष्ट हुँदैनन्। यस सन्दर्भमा भिक्षुणी धर्मदीन्ताका शब्दहरू यस प्रकार छन्

“आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग संस्कृत हो। ... आर्य अष्टाङ्गिक मार्गमा तीन समूह सम्मिलित हुने होइन, तीन समूहमा आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग सम्मिलित हुने हुन्। सम्यक वचन, सम्यक कर्म र सम्यक आजीविका शील स्कन्धमा सम्मिलित हुन्छन्। सम्यक व्यायाम, सम्यक स्मृति र सम्यक समाधि स्कन्धमा सम्मिलित हुन्छन् भने सम्यक दृष्टि र सम्यक सङ्कल्प प्रज्ञा स्कन्धमा पर्दछन्।”^{९१}

^{९०} Bhikkhu Nanamoli, *The Path of Purification*, (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, ...), pp. 117-118

^{९१} Thanissaro Bhikkhu, *The Wings of Awakening*, (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1996), p. 179 र वज्राचार्य (अ.), पा.टि. नं ३, पृ. २३९ (थप जानकारीको लागि)

भगवान् बुद्धका अनुसार दुःखनिरोध वा निर्वाणलाभ गर्नका लागि यही आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग बाहेक अर्को कुनै धर्मविनय पाउन सकिदैन । आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग बाहेकका धर्मविनयहरूमा निर्वाणलाभ गरेका अरहत्हरू सहित अन्य तहका श्रमणहरू पनि उपलब्ध हुन नसक्ने कुरालाई लिएर गौतम बुद्ध आफ्ना अन्तिम शिष्य सुभद्रलाई यसप्रकार उपदेश दिनुहुन्छ :

“सुभद्र ! जुन धर्मविनयमा आर्यअष्टाङ्गिक मार्ग उपलब्ध हुन सक्दैन, त्यसमा (प्रथम) श्रमण (= सोतापन्न) पनि उपलब्ध हुन सक्दैन, त्यसमा द्वितीय श्रमण (= सकृदागामी) पनि उपलब्ध हुन सक्दैन, त्यसमा तेस्रो श्रमण (= अनागामी) पनि उपलब्ध हुन सक्दैन, त्यसमा चतुर्थ श्रमण (= अरहत्) पनि उपलब्ध हुन सक्दैन । सुभद्र ! जुन धर्मविनयमा आर्यअष्टाङ्गिक मार्ग उपलब्ध हुन्छ, त्यसमा (प्रथम) श्रमण पनि उपलब्ध हुन्छ । त्यसमा द्वितीय श्रमण पनि उपलब्ध हुन्छ । त्यसमा तेस्रो श्रमण पनि उपलब्ध हुन्छ । त्यसमा चतुर्थ श्रमण पनि उपलब्ध हुन्छ । ... सुभद्र ! यहाँ (यदि) भिक्षु सम्यक रूपले विहार गर्दछ भने (निर्वाण लाभ गरेका) अरहत्हरू लोकमा खाली (शुन्य) हुने छैनन् ।”^{९२}

चार आर्य सत्य द्वादश आकारमा

गौतम बुद्धको देशना अनुसार यहाँ उल्लेख भएका प्रत्येक आर्यसत्यलाई (१) सत्यज्ञान (knowledge of the four truths) (२) कृत्यज्ञान (knowledge as regards the respective function of the four truths) (३) कृतज्ञान (knowledge that the respective function of each truth has been accomplished) गरी तीन/तीन प्रकारले ज्ञान लाभ गर्न सक्नु पर्दछ । यसरी चार आर्यसत्यलाई तीन तीन प्रकारले अर्थात् बाह्र आकारबाट ज्ञानलाभ गरेकै कारण गौतम बुद्धले, धर्मचक्रप्रवर्तनसूत्रमा आफूले द्वादश आकार (twelve modes) बाट ज्ञान लाभ गरेको छु भन्ने कुरालाई जानकारी दिनुभएको हो । चार आर्य-सत्यहरूलाई द्वादश आकारमा के र कसरी ज्ञान लाभ गर्ने भन्ने बारे यहाँ भिक्षु नारदका शब्दहरूलाई यसरी उल्लेख गर्न सकिन्छ :

पहिलो आर्य सत्य सन्दर्भमा

“यो दुःख आर्यसत्य हो ।

यो दुःख आर्यसत्यलाई परिज्ञात गर्नुपर्दछ ।

यो दुःख आर्यसत्यलाई परिज्ञात गरिसकेँ ।”^{९३}

९२ वज्राचार्य, पा.टि. नं. ७९, पृ. २३० ।

९३ Narada, f.n. No.62, p. 91 (Also see *dhmma chakka pavattana sutta*)

दोस्रो आर्य सत्य सन्दर्भमा

“यो दुःखसमुदय आर्यसत्य हो ।

यो दुःखसमुदय आर्यसत्यलाई प्रहाण (उन्मुलन) गर्नुपर्दछ ।

यो दुःखसमुदय आर्यसत्यलाई प्रहाण (उन्मुलन) गरिसकें ।”^{९४}

तेस्रो आर्य सत्य सन्दर्भमा

“यो दुःखनिरोध आर्यसत्य हो ।

यो दुःखनिरोध आर्यसत्यलाई साक्षात्कार गर्नुपर्दछ ।

यो दुःखसमुदय आर्यसत्यलाई साक्षात्कार गरिसकें ।”^{९५}

चौथो आर्य सत्य सन्दर्भमा

“यो दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपदा आर्यसत्य हो ।

यो दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपदा आर्यसत्यलाई भाविता गर्नुपर्दछ ।

यो दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपदा आर्यसत्यलाई भाविता गरिसकें ।”^{९५}

सिद्धार्थ गौतम बुद्धले यी चार आर्य सत्यहरूलाई जब यसरी तीन तह वा द्वादश आकारमा यथाभूत रूपले ज्ञानदर्शन गर्नुभयो, त्यस बेला उहाँमा पहिले कहिल्यै नसुनेको चक्षु (eye), ज्ञान (knowledge), प्रज्ञा (wisdom), विद्या (insight), आलोक (light) उदय भयो र उहाँ सम्यक सम्बुद्ध बन्नुभयो । यी आर्य सत्यहरूलाई यही प्रकारले द्वादश आकारमा यथाभूत रूपले ज्ञानदर्शन गर्न सकियो भने हामी आफैमा पनि चक्षु, ज्ञान, प्रज्ञा, विद्या, आलोक उदय भएर निर्वाण लाभ हुन सक्दैन भन्ने केही छैन । अब हामीले गर्नुपर्ने काम भनेको यी चार आर्य सत्यहरूलाई द्वादश आकारमा के कसरी यथाभूत रूपले ज्ञानदर्शन गर्ने भन्नेसम्म हो । गौतम बुद्धले चार आर्य सत्यहरूलाई द्वादश आकारमा ज्ञानदर्शन गरेपछि मात्र आफू सम्यक सम्बुद्ध बनें भनी जानकारी दिन प्रकट गर्नुभएको उद्गार यस प्रकार छ :

“भिक्षुहरू हो ! जब ममा यी चार आर्यसत्य बारे तीन तह र बाह्र आकार प्रकारले यथाभूत ज्ञानदर्शन भएर म विशुद्ध भएँ, त्यसपछि मैले देवता, मार, ब्रह्म सहितको यस लोकमा श्रमण र ब्राह्मण भनी मानिएका मात्र होइनन्, राजा र मानिसहरू रहेको सत्त्व समूहमा पनि आफूले अद्वितीय सम्यक सम्बोधि लाभ गरें भनी निर्धक्कका साथ घोषणा गरें, भिक्षुहरू हो ! त्यसपछि नै म बुद्ध भएँ ।”^{९६}

^{९४} Ibid, pp. 91-92 (Also see *dhmma chakka pavattana sutta*)

^{९५} Ibid, p.92 (Also see *dhmma chakka pavattana sutta*)

^{९६} Dangol, f.n. No. 61, p. 97

उपसंहार

बुद्ध धर्मको सारसङ्क्षेपको रूपमा रहेको धर्मचक्र प्रवर्तन सूत्रको मुख्य संवाद भनेको मानिसलाई उसले दैनिक जीवनमा भोगिरहेका दुःखबाट मुक्त गरी निर्वाण तर्फ डोर्‍याउनु हो । यसैको लागि, एक धर्म प्रवर्तक र महान भैषज्य गुरुको रूपमा, भगवान् बुद्धले मानिसलाई दुःख रूपी रोगबाट मुक्त गर्नका लागि, दुःख के हो, यसको उत्पत्ति के कसरी हुन्छ, यसको निरोध के हो, र यसलाई निरोध गर्ने मार्ग के के हुन् भनेर सङ्क्षिप्त रूपमा जानकारी दिनु भएको छ । यसरी जानकारी दिने क्रममा उहाँले आफूले सिकाएको यस मार्गमा आत्मा वा परमात्मा जस्ता कुनै पनि कुरालाई कतै पनि स्थान दिनु भएको छैन । यस हिसाबले यो सूत्रलाई केवल हेतुप्रत्यय (cause and effect) को सिद्धान्त हो भनेर सिंहावलोकन गर्न सकिन्छ । यस कुरालाई लिएर भिक्षु अस्सजीले यसको सारसङ्क्षेपको रूपमा सारीपुत्रलाई “ये धम्मा हेतुप्पभावा तेसं हेतु तथागतो आह । तेसं च यो निरोधो एवं वादी महासमणो ॥”^{१७} अर्थात् “हेतुबाट उत्पन्न हुने जति पनि धर्महरू छन् ती सबको कारण र निरोधलाई तथागत बताउनु हुन्छ, यही महाश्रमणको वाद हो ।” भनेर जानकारी दिनुभएको हो । यस सूत्रको अर्थलाई स्पष्ट तुल्याउने क्रममा कतै पालि, कतै संस्कृत र कतै अङ्ग्रेजी शब्दहरूलाई पनि प्रयोगमा ल्याउने काम गरेको छु । सूत्रलाई अभ्र राम्ररी बुझाउन सकियोस् भनेर यसो गरिएको हुँदा यस कार्यबाट पाठकहरूमा पर्न गएको असहजताको लागि लेखक आफ्नो तर्फबाट क्षमा याचना गर्दछ ।

भवतु सब्ब मङ्गलम् !●

१७ भिक्षु प्रज्ञानन्द, बौद्धों की हस्तपुस्तक, (कलकत्ता : महाबोधि सोसाइटी आफ इण्डिया, १९९२), पृ. ३९ ।

चिनियाँ दर्शनलाई विहङ्गम दृष्टिले हेर्दा

गोविन्द भट्ट

चीन विश्वका प्रमुख सभ्यता र संस्कृतिहरूलाई जन्म दिने मध्येको एक प्राचीन देश हो । आजभन्दा हजारौं वर्षअघि त्यहाँका ह्वाङहो र याङ्त्से नदीहरू बीचका उपजाउ मैदानहरूमा चिनियाँ जनताका पूर्वजहरूले बस्ती बसाउन थाली सकेका थिए । त्यस विषयको विवरण दिने २००० वर्ष पुरानो धार्मिक अनुष्ठान लीच भन्ने एक ग्रन्थका अनुसार सो अवधिको सामाजिक-आर्थिक व्यवस्था सामुदायिक जीवन-पद्धतिमा आधारित रहेको थियो जसमा सबै मिलीजुली बस्थे, काम गर्थे, बाँडीचुँडी खान्थे । अग्रज र सुयोग्य व्यक्तिलाई मुखिया छान्ने चलन थियो । बूढापाकाको सम्मान र एक अर्काको हेरविचार गर्ने त्यो एक निकै शान्तिपूर्ण, अर्धकृषि र पशुपालनको अर्थतन्त्रमा अडेको प्राकृतिक-नैतिक सदाचारयुक्त अवस्था थियो । तर शिया र शाङ वंशहरूका शासनकालमा (क्रमशः २१-१६ शताब्दी ई.पूर्व र १६-११ ई.पूर्व), उत्पादनका शक्तिहरू बढ्दै कृषि, हस्तकला, वाणिज्य व्यापार, रेशम खेती, धातु-शोधन आदिमा विकास हुँदै गएपछि, दास र तिनका मालिकहरू देखापरे र तिनका बीच सङ्घर्षहरू पनि हुन थाले । त्यसरी सामाजिक-आर्थिक अवस्थामा आएका परिवर्तनहरूको प्रभाव तत्कालीन जीवनशैलीका साथै साहित्य, संस्कृति आदिमा पनि पर्नु स्वाभाविकै थियो । अझै पछि गएर पूर्वीय चौ राजवंश सत्तामा रहेका बेला (७७० ई.पू.) त्यो पुरानो दासप्रथालाई उछिनेर चीन सामन्ती व्यवस्थातर्फ बढ्न थालेको थियो ।

तिनताकको चीनमा प्राकृतिक शक्तिहरूको अनुष्ठानका साथै पौराणिककालका वीर नायक तथा पितृहरूका पवित्र आत्मा आदिको पूजा-आराधना गरेर ती सबैलाई प्रसन्न राख्न खोजिन्थ्यो । त्यस बेला सबैले मान्ने र आस्था राख्ने— “स्वर्ग” अधिभौतिक वा कुनै दैवी शक्ति नभएर संसारको सर्वोच्च नैतिक अभिभावक वा आफ्ना पूर्वज/पितृहरू बस्ने एक अदृश्यलोक मात्र थियो । यसै आधारमा पछि गएर त्यहीँ स्वर्गको एक प्रतीक, राष्ट्रका नायक सम्राटलाई पनि पूजा गर्ने चलन चलेको हो । केही

विद्वान्हरूले त्यसलाई एक किसिमको एकेश्वरवादी दर्शनको पूर्वरूप पनि भनेका छन्। तर त्यस्ता धार्मिक आस्था वा अनुष्ठान जस्ता लाग्ने कर्मकाण्डीय क्रियाकलापहरूका साथै प्राचीन चीनका ग्रन्थहरूमा दार्शनिक चिन्तनका केही झिल्ला र उद्गारहरू पनि भेटिन्छ। तीमध्येका केहीमा यो जगत् र यहाँका सबै वस्तु, घटनाक्रम आदि आगो, पानी, लकडी, धातु र माटो जस्ता ५ वटा र कतै ८ वटा मूल तत्त्वहरूको सम्मिश्रण र अन्तर्क्रियाबाट बनेका हुन् भन्ने उल्लेख गरिएको छ। त्यसैगरी याङ (सक्रिय) र यिङ (निष्क्रिय) जस्ता विपरीत तत्त्वहरूको अन्तरसम्बन्ध र अन्तर्द्वन्द्व नै प्रकृति र समाजमा देखिने गति र परिवर्तनका मूलाधार हुन् भन्ने विचारका समर्थकहरू पनि तिनताक प्रभावशाली थिए। कसैकसैले त्यसबेलाको त्यस्तो सांस्कृतिक अवस्थालाई दार्शनिकतायुक्त धर्म र विशुद्ध दर्शन बीचको एक विश्वदृष्टि र त्यसै गरी अन्य विद्वान्हरूले कन्फुसियस र ताओका मान्यताहरूको सम्मिश्रणबाट उत्पन्न भएको प्राकृतिक धर्मका रूपमा पनि बुझेका छन्।

यसै क्रममा पूर्वीय चौ राजवंशको वसन्त र शरदकाल (७७०-४७६ ई.पू.) तथा युद्धरत् राज्यकाल (४७५-२२१ ई.पू.) को अवधि चिनियाँ इतिहासमा विभिन्न दृष्टिहरूबाट अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रहेको छ। चीन अब अधिका पुराना अर्थ-प्रणाली र सांस्कृतिक मान्यताहरूबाट सामन्ती व्यवस्थामा प्रवेश गर्ने सङ्क्रमणकालमा पुगेको थियो। देशको निरन्तर एकीकरण र विखण्डन भइरहने त्यस्तो अवस्थामा त्यसबेला विभाजित भएर रहेका १४०० वटा मझौला र ससाना राज्यहरू अन्त्यमा ७ ठूला राज्यहरूमा परिणत हुन पुगेका थिए। केन्द्रीय राज्यहरूको विखण्डन र स्वतन्त्र क्षेत्रीय राज्यहरूको उदय, सीमा पारीबाट हुने घुसपैठ, तिनका बीच अनवरत चलिरहने सशस्त्र प्रतिस्पर्धा र युद्धहरू, सर्वत्र असुरक्षा, अस्थिरता र अनिश्चितताका बीच सामान्य जनता राजनीतिक स्थिरता र शान्ति-सुरक्षा खोजिरहेका थिए भने राजनेता र बुद्धिजीवीहरू त्यस्तो दुष्चक्रबाट पार पाउने उचित उपायहरूबारे चिन्तनशील रहेका देखिन्थे। ती सबैको चिन्ता राष्ट्रिय एकता कायम गरेर शान्ति र स्थायित्व ल्याउनुमा नै केन्द्रित थियो। एक पाश्चात्य विद्वान्का अनुसार यो राष्ट्रिय चेतना र राष्ट्रप्रेमको प्रवृत्ति सामान्यतः त्यसपछिका सबैजसो चिनियाँ दार्शनिकहरूमा पनि देखा पर्ने गरेको छ। त्यसबेलाको राजनीतिक अराजकता, नैतिक दुराचार र दण्डहीनता तथा त्यसबाट पीडित जनसाधारणको असन्तुष्टिबारे कन्फुसियसले वसन्त र शरदको वृत्तान्त भन्ने आफ्नो पुस्तकमा सजीवता साथ वर्णन गरेका छन्। सामाजिक उथलपुथल र असन्तुलनको त्यस

सङ्कटग्रस्त अवधिमा नै प्राचीन चीनका सबैजसो प्रमुख दार्शनिक र दर्शन प्रणालीहरू जन्मेका हुन् र तिनमा तत्कालीन युगका द्वन्द्व र अन्तर्द्वन्द्वहरू पनि कतै सोभै र कतै सूक्ष्म रूपमा प्रतिबिम्बित भएको पाइन्छ। उदाहरणका लागि, कन्फुसियस र मेन्सियसको कन्फुसियसवादी समूह, मोन्जिको मोहिस्टसमूह, लाओत्से र च्याङयीको ताओवादी-समूह तथा शाङयाङ र हानफेको विधानवादी-समूहलाई प्रस्तुत गर्न सकिन्छ। ती सबैका दृष्टिकोणहरूमा केही वैचारिक भिन्नता र प्रतिस्पर्धात्मक तीव्रता भए पनि ती सबै नै आफ्नो समाज र राष्ट्रप्रतिको सरोकारमा भने एकाबद्ध रहेका थिए। यी सबै कारणहरूलाई दृष्टिगत गरी अधिकांश पूर्वीय र पाश्चात्य विद्वानहरूबाट चीनमा दार्शनिक चिन्तनको बहुपक्षीय विकास भएको ईस्वी पूर्व पाँचौँ शताब्दीदेखि तेस्रो शताब्दीसम्मको अवधिलाई प्राचीन चिनियाँ दर्शनको स्वर्णकाल भनेर उल्लेख गरिएको छ।

त्यस अवधिका र पछिका दार्शनिक वादविवादहरूमा मो ती र सुन्त्जुले अवधारणा एवम् वस्तुगतयथार्थ बीचका सम्बन्धहरूमा रहेका तर्कशास्त्रीय समस्याहरूको समाधान भौतिकवादी दृष्टिबाट गर्न खोजे भने कुङ सुन लुनले प्रत्ययवादी आधारबाट। तिनताकै नैतिकता र राजनीतिका विषयमा कन्फुसियस र मेन्सियस अनि राज्य र कानूनी व्यवस्था बीचको सम्बन्धबारे विधानवादीहरूका विचारहरू प्रचारमा आए। त्यसैगरी स्वर्गलाई भौतिक प्रकृतिकै अभिन्न अङ्ग मान्ने सुन्ची र त्यसलाई कुनै सर्वोच्च तहको उद्देश्यमूलक नैतिक शक्तिकेन्द्र मान्नेहरूका बीच, ताओलाई प्राकृतिक नियमको बाटो र आदर्श मार्ग वा परमतत्त्वका रूपमा व्याख्या गर्नेहरूका बीच, मानवत्व (मूल चरित्र, मनुष्यको सारतत्त्व) लाई जन्मजात रूपमै असल र खराब भनेर विभाजित गर्नेहरूका बीच, चाङचुको व्यक्तिवाद र मेन्सियसको सर्वहितवादका बीच, 'ली' (मूल आदर्शको सिद्धान्त) र 'ची' (भौतिक तत्त्व) बीचको सम्बन्धका विषयमा अभौतिकवादी चु सी र भौतिकवादी ताङ चनका बीच चलेका तर्क-वितर्कहरू पनि यहाँ स्मरणीय छन्।

उपर्युक्त यी सबै दर्शन प्रणालीहरू तत्कालीन समाजका राजनीतिक-आर्थिक अवस्थाहरूकै बौद्धिक उत्पादन भएकाले तिनलाई चीनको इतिहासका विभिन्न चरणहरूको परिप्रेक्ष्यमा राखेर मात्र बुझ्न सकिन्छ। कन्फुसियसदेखि माओ च तोङसम्म पनि चिनियाँ दर्शन र इतिहास एकअर्कासित घनिष्ठ रूपमा जोडिएर आइरहेको देखिन्छ।

चिनियाँ इतिहासको त्यो अवधि राष्ट्रिय एकीकरणको अवधि भएकोले सबै तहका समुदाय र विचारधाराहरूलाई त्यस मूल उद्देश्यतर्फ उन्मुख

गराउनु आवश्यक हुन गएको थियो । त्यसैले राज्यबाट सर्वप्रथम चारैतिर छरिएर रहेका विभिन्न विचारहरूलाई नियन्त्रित गर्ने र एकरूपतामा ढाल्ने पाइलाहरू चालिए । अर्को कुरा, त्यस्ता वादविवाद, मत-मतान्तर र खुला छलफलहरूले समाजमा विभाजन ल्याउने र त्यसबाट आफ्नो शासनको स्थायित्वमा पनि खतरा उत्पन्न हुन सक्ने सम्भावना देखेर चीनमा प्रथम एकीकृत सामन्ती व्यवस्था खडा गर्ने सम्राट चीनवंशीय शी ह्वाङ टीले २१३ वि.सी. मा शिल्पप्रविधि, औषधि उपचार र भविष्य कथन (सगुन) सम्बन्धी पुस्तकहरू बाहेक दर्शनशास्त्र लगायत अन्य सबै विषयका पुस्तकहरू नष्ट गरिदिने आदेश दिएका थिए । विभिन्न राज्यहरूबाट चीनको एकीकरण गर्ने अभियान थालिएको त्यस कालमा अरू विचारको भन्दा विधिवादी दर्शनका शिक्षक र अनुयायीहरूको प्रभुत्व थियो र उनीहरू खुलेर शासकहरूलाई देशको एकीकरण गर्ने प्रयासमा बौद्धिक र व्यवहारिक सबै पक्षहरूबाट प्रोत्साहित गरिरहेका थिए । त्यस कार्यका लागि उनीहरू कन्फुसियसका विचारहरूलाई अपर्याप्त ठान्दथे ।

त्यसपछि पूर्वी चौ वंशको शासनकाल (४७५-२२१ वि.सी.) चीनले दास समाजबाट सामन्ती समाजमा प्रवेश गरेको सङ्क्रमणकाल मानिन्छ । त्यो ठुलूला वैचारिक सङ्घर्ष र सामाजिक परिवर्तनहरूको काल पनि थियो । त्यस राजवंशलाई विस्थापित गरेर सत्तासीन भएको हान शासकहरूले पनि (२०६ वि.सी.-ए.डी.२२०) आफ्नो सामन्ती सत्ताको अभै सुदृढीकरण गर्ने मनसायबाट बौद्धिक क्षेत्रमा विगतदेखि एक अर्कासित प्रतिस्पर्धा गर्दै आएका कन्फुसियसवाद, ताओवाद र बौद्धदर्शन जस्ता तीन प्रमुख दर्शनप्रणालीहरूलाई एकै ठाउँमा समाहित गरिदिएर कन्फुसियसवादलाई राजकीय दर्शन (राजधर्म) को उच्चस्थानमा स्थापित गरे । तर त्यस्तो सर्वग्राही संश्लेषण गर्दा पनि बौद्ध र ताओ दर्शनको प्रभाव पूर्णतः समाप्त हुन नसकेपछि समाजमा बाँकी रहेका त्यस्ता विषमता र मत-भिन्नताहरूलाई तत्कालीन सामन्ती शासकवर्ग र तिनका अनुयायी विद्वान्हरूको सहयोग तथा समर्थनमा दशौँ शताब्दीपछि नव कन्फुसियसवादभित्र मिसमास गरेर एक अभै सामञ्जस्यपूर्ण विचार प्रणाली र सामाजिक-सांस्कृतिक पद्धतिको रचना गर्न खोजियो । केही विद्वान्हरूका अनुसार त्यो सर्वसङ्ग्रहवादी व्यवस्थाको प्रभाव आधुनिक कालसम्म पनि कायम रहेको थियो । सम्राट बुका पालामा (१४०-८७ वि.सी.) कन्फुसियसवादले राज्यनिर्देशक सिद्धान्तको मान्यता पाएपछि त्यस अधिसम्म प्रभावशाली रहिरहेका विधानवादीहरू प्रभावहीन हुन पुगे र तिनका कृतिहरू माथि पनि वन्देज लगाइयो । त्यसका विपरीत,

कन्फुसियसका शास्त्रीय ग्रन्थहरूको प्रचार-प्रसार तथा अध्ययन-अध्यापन गर्नका लागि यौटा बेग्लै विश्वविद्यालय नै खोलिएको र तदनुसारकै पाठ्यक्रमहरूमा आधारित लोकसेवाको परीक्षा प्रणाली पनि थालिएको थियो । चीनका उच्च पदमा पुग्न खोज्ने हाकिम र कर्मचारीहरूलाई त्यसको जाँच पास गरेपछि मात्र नियुक्ति दिइन्थ्यो । त्यो प्रथा १९०५ सम्म कायमै रहेको देखिन्छ । कसैकसैले यसलाई कन्फुसियसवादको विजय पनि भनेका छन् ।

चीनमा निरङ्कुश सामन्ती व्यवस्था निकै लामो कालसम्म टिकिरह्यो र त्यो सम्भवतः विश्वकै इतिहासमा सबभन्दा लामो अवधि पनि हो । त्यसैले सो अवधिभरि सामन्ती संस्कृति र विचारधारा, अझ मुख्यतः कन्फुसियसवादी आचार-विचारकै प्रभुत्व कायम रहिरहनु स्वाभाविक कुरा नै थियो । शासकवर्गले अन्य विचारधाराहरूलाई टाउको उठाउने मौका नै दिएनन् । तर इतिहासको विकासको गति कहिल्यै नरोकिने नियमानुसार त्यहाँका देशभक्त राजनेता, सचेत बौद्धिक समुदाय, कृषक, कामदार र अन्य जनसमुदायहरूले रूढ परम्परा र यथास्थितिवादी सोचविचारको प्रतिरोध गर्ने क्रममा आफ्नै नयाँ प्रगतिशील चिन्तनको, ज्ञान विज्ञान र संस्कृतिका नवीन अङ्गहरूको विकास गर्ने दिशामा उल्लेखनीय भूमिका खेली नै रहे । यहाँनिर सम्भन्धनपूर्ण कुरा के हो भने सबैलाई शासकवर्गप्रति अटल निष्ठावान रहने शिक्षा दिँदै प्राचीन परम्परामा रतिभर परिवर्तन गर्न नचाहने त्यस राजधर्मको प्रतीक बनिसकेको कन्फुसियसवादको विरोध वा खण्डन गर्न खोज्नु व्यवस्थाकै विरोध वा राज्यद्रोह जस्तो हुन्थ्यो । त्यसैले चीनले सो अवधिमा दर्शनको क्षेत्रमा कुनै मौलिक वा सिर्जनात्मक योगदान गर्न सकेन । तीनताक धेरैजसो कन्फुसियसवादको व्याख्या, पैरवी वा प्रचार गर्नमा नै विद्वताको विशिष्टता मानियो । कैयन ठाउँमा शासक र तिनका विद्वानहरूले आफ्नो स्वार्थका लागि कन्फुसियसको वास्तविक मनसायकै विपरीत उनका कृतिहरूमा संशोधन वा विकृतिकरण गरेको र अरूका विचारहरू बङ्ग्याएको पनि पाइन्छ । अन्य विद्वानहरूले पनि डराएर त्यसबारे मुख खोल्न सकेनन् । त्यसैले चीनका अन्य दर्शनहरू पनि त्यसको ओभेलमा पर्न गए र नयाँ प्रतिभाहरू जन्मन सकेनन् । अर्को कुरा अरूबाट पृथक् रहने नीतिले गर्दा पनि बाहिरका अन्य दर्शनहरूसित त्यसको सम्पर्क वा अन्तर्क्रिया हुन पाएन र सो भनभन रूढीवादी हुँदै गयो । तर त्यस्तो बन्द वातावरणका बीच पनि चीनको बौद्धिक क्षेत्रमा केही उल्लेखनीय व्यक्तित्वहरू देखापरे र ती मध्येका केही व्यक्तित्वका योगदानहरू त विश्वस्तरका रहेका छन् । ती सबैको यहाँ उल्लेख गर्नु सम्भव नभएकोले

केहीको मात्र चर्चा गर्नु पर्याप्त होला, किनभने चीनको भौतिक चिन्तन पद्धति, सामाजिक विकास र जीवनशैलीमा तिनै उल्लेख्य व्यक्तित्वको गहिरो प्रभाव परेको छ।

आ-आफ्नो समयका सीमा नाघेर तिनले आआफ्नै किसिमबाट वैचारिक र व्यवहारिक दुवै अर्थमा क्रान्तिकारी भूमिका खेले। चिनियाँ दर्शनको परम्परामा अरू दर्शनहरू हेरी अमूर्त विषयहरूको चर्चा कमै मात्रामा पाइन्छ र त्यो धेरैजसो भौतिक/सामाजिक जीवनका व्यवहारिक समस्याहरूसितै सम्बन्धित रहेको छ। भनिन्छ— भौतिक उत्पादनमा प्रगति हुनु भनेको सर्वप्रथम संस्कृतिमा विकास हुनु हो र त्यसबाट चिन्तनमा पनि परिवर्तन र प्रगति हुन थाल्छ। हान वंशको शासनकालताकै प्रसिद्ध चिन्तक वाङचोङले सन्तुलनमा रहेर जोखतौल गरिएका प्रबन्धहरू भन्ने आफ्नो प्रसिद्ध ग्रन्थमा विभिन्न प्राकृतिक घटनाक्रमहरूको युक्तिसङ्गत व्याख्या गर्दै जनसमुदायमा प्रचलित केही भ्रमात्मक र रूढीवादी विचारहरूको खण्डन गरेर भौतिकवादको महत्त्व औल्याएका थिए। त्यसैगरी चाङइङ् चाङचोङचिङ, श्रीमती छन् पाओ क्वाङ र छोइ लुनजस्ता वैज्ञानिकहरूले भूकम्प मापन, खगोल विद्या, रेशम कपडा उत्पादन प्रविधि, रूखका बोक्रा र कपडाका टुक्रा आदिबाट कागज निर्माण आदि आदि क्षेत्रहरूबारे ज्ञानको क्षितिज निकै उघारे। ई.सं. १०१-२२० सम्मको अवधिमा प्रसिद्ध विज्ञानविद् चुचोङचीले गणित, त्यही कालका जिया सीसीले खेतीपाती र पशुपालन विद्या, छिउहुइवनले धातु विज्ञान र रसायनशास्त्रका क्षेत्रमा नयाँ प्रयोगहरू गरेर थुप्रै नयाँ कुराहरू पत्ता लगाए। त्यसैगरी महान् चिन्तक फान चनले आत्माको अवसान भन्ने ग्रन्थमा अनिश्चरवादी दृष्टिबाट धार्मिक अन्धविश्वासहरूको प्रखरता साथ समीक्षा गरे। त्यसपछि, सुइ र थाङ राजवंशहरूका शासनकालमा कालीगढ लिचुनले ढुङ्गेपुल निर्माण र भिक्षु यी सिङ्गले विश्वमै पहिलोपटक मेरिडियन लाइनको लम्बाई सुनिश्चित गरिदिएका थिए। तिनताकै सुन सि मिआओको औषधि र औषधि निर्माण विद्या बारेको पुस्तक प्रकाशित भयो। बारूद, कागज र मुद्रण यन्त्र निकै अघि बढाइसकिएकाले तिनको उपयोगबाट चीन अझै समृद्ध र सबल हुन थालेको थियो। त्यसकालका अन्य सुप्रसिद्ध भौतिकवादी दार्शनिकहरूमा लिउ चोङयुआन र ल्यू युसीको प्रभाव व्यापक थियो। ती सबैले चीनको अतीतमुखी चिन्तनलाई भविष्यमुखी बनाउनतर्फ प्रारम्भिक योगदान गरेका छन्।

त्यसपछि (ई. १०७-१३६८) का विभिन्न शासनकालहरूमा पनि संस्कृति र विज्ञानका क्षेत्रमा प्रखर प्रतिभाहरू देखा पर्ने क्रम रोकिएन।

त्यसकालमा हाड्ताओ पो भन्ने एक महिला श्रमिकले कपास काल्ने र बुन्ने प्रविधिको विकास गरिन्, छनफु र वाडचन जस्ता कृषिशास्त्रीहरूले कृषिवारे शोधप्रबन्ध लेखेर वैज्ञानिक खेतीपातीको विकासमा योगदान गरे भने पि.शङ्ले चल्ने टाइपमा अभै सुधार ल्याए। त्यसैक्रममा लीचीले निर्माणशास्त्रका सूत्र र शन कुओले भौतिकशास्त्र, जीवशास्त्र र भूगर्भशास्त्रका विभिन्न पक्षमा भएका नयाँ अनुसन्धानहरूको सङ्ग्रह ग्रन्थ लेखे। उता कुओ शाओचिङले नयाँ पात्रो र खगोलशास्त्रका लागि उपयोगी हुने विभिन्न यन्त्र औजारहरूका साथै सिँचाई कार्यको निर्माणका क्षेत्रमा पनि लाभदायी साधनहरूको आविष्कार गरेका थिए। त्यस अवधिका भौतिकवादीहरूमा वाङ आनशी र छुन् लियाङ नामी प्रतिभा थिए। वाङले आफ्नो क्षेत्रमा राजनीतिक र आर्थिक सुधारका कार्यकलापहरू सञ्चालित गरेकाले त्यसबेलाका अनुदारवादीहरूबाट ठूलो प्रहार खप्न परेको थियो। चीनमा विस्तारै सामन्ती व्यवस्था कमजोर हुँदै गएको र आफ्नो अन्त्यतिर पुग्न लागेको मिङ र छिङ वंशको राज्यकालको मध्यताक (१३६८-१८४०) विज्ञान र संस्कृतिका क्षेत्रहरूमा अभै ठुलूला उपलब्धिहरू भए। उदाहरणका लागि, चिकित्साशास्त्रीय अनुसन्धान क्षेत्रका विशिष्ट व्यक्तित्व ली-श-चनले चिकित्सा सामग्री प्रकाशित गरे जुन अनेकौँ विदेशी भाषाहरूमा अनुदित पनि भएको थियो। त्यसैगरी कृषि तथा हस्तकला विधाका एक प्रसिद्ध र अनुभवी वैज्ञानिकले प्रकृतिका कार्यहरूको दोहन भन्ने पुस्तक लेखेर आफ्नो वैज्ञानिक-प्राविधिक दक्षता विश्वमा प्रस्तुत गरिदिए। उनको नाउँ सोङ यिङ सिङ्ग थियो। यसैक्रममा सोहीँ शताब्दीका प्रगतिशील चिन्तक ली चले कन्फुसियसवादका रूढीवादी विचारहरूको अनावरण र आलोचना गर्दै जनमानसका लागि ती हानिकारक र विषालु भएको औँल्याए। त्यसै कालका अर्का विद्वान् द्रष्टा वाङ फु चीले इतिहासलाई हेर्ने परम्परावादी र पश्चगामी दृष्टिको खण्डन गर्दै ऐतिहासिक विकासवादको पक्षमा अडान अघि सारेका थिए।

सत्रौँ र अठारौँ शताब्दीसम्म आइपुग्दा चिनियाँ सामन्ती राज्यव्यवस्था किसान आन्दोलनहरू, नयाँ बौद्धिक जागरण, शासक र शासित बीचको आन्तरिक द्वन्द्व तथा सामाजिक अन्तर्विरोधले गर्दा सङ्कटग्रस्त हुँदै शक्तिहीन भइसकेको थियो। परम्परावादी दार्शनिक धारणाहरूलाई खुलेर आलोचना गर्दै नयाँ चिन्तकहरू लेख्न र बोल्न थालिसकेका थिए। यसै क्रममा ह्वाङ ली चौ भन्ने एक विचारकले (१६०१-१६१६) राज्यलाई निजी सम्पत्ति ठानेर थालिएको सत्ता उत्तराधिकार प्रथाका समर्थकहरूको आलोचना र तिनका विचारहरूको खण्डन गरेका

थिए । त्यसैगरी मध्यकालको पछिल्लो अवधितिर परम्परावादी शासन व्यवस्थाका समर्थक र संरक्षक रहेका अनुदारवादी विचारकहरूले कन्फुसियस दर्शन तथा चिनियाँ संस्कृतिकै एक महत्त्वपूर्ण र प्रतिष्ठित अवधारणा रहिआएको ली (धर्म, निष्ठा, मर्यादा) को राजनीतिक उपयोग गर्दै जनतामाझ 'लीको अध्ययन गर अरू कुनै इच्छा नगर, माग नराख, दैवी लीको विकास गर्नतर्फ लाग !' भन्ने शिक्षाको प्रचार गर्दै समाजमा बढ्दो असन्तुष्टि र आक्रोशको समाधान गर्न खोजिरहेका थिए । त्यस्तो अवस्थामा सुप्रसिद्ध दार्शनिक ताइतुङ चुआन (१७२२-१७७७) ले त्यस प्रकारका शिक्षा जनताले चुपचाप सबै अन्याय सहनु, सुधारको माग नराख्नु र आत्मचिन्तनमै अलमलिएर बसी रहनु भन्ने दूराशयबाट दिइएको हो भन्दै ली बारे गरिएको त्यस्तो दार्शनिक व्याख्याको प्रतिवाद गरे र प्रगतिशील व्याख्या अघि सारे । नयाँ विचारको पक्षमा बौद्धिक समुदायबाट भएका यस्ता अरू पनि अनेकौँ योगदानहरू छन् । प्राचीन कालदेखि नै चीनका वैज्ञानिक र विचारकहरूले चिनियाँ सभ्यता र संस्कृतिको विकासमा गर्दै आएका यी केही महत्त्वपूर्ण योगदानहरूको सङ्क्षिप्त पृष्ठभूमि पछि अब केही आधुनिक कालको पनि चर्चा गरौँ ।

विगतमा राजनीतितर्फ सामन्तवाद र त्यसका विरोधी जनताहरू तथा दर्शनको क्षेत्रमा भौतिकवाद र अभौतिकवादीका पक्षधरबीच हुने गरेका सङ्घर्षहरू आधुनिक कालमा आएर अभै तीव्रता साथ देखा परे । उन्नाइसौँ शताब्दीको मध्यदेखि विदेशी शक्तिहरूले आफ्नो राजनीतिक-आर्थिक प्रभाव तथा धर्म, संस्कृति र दर्शनहरूको विस्तार गर्नका लागि बढाउदै लगेका हस्तक्षेप र अतिक्रमणहरूका विरुद्ध चीनका देशभक्तहरूले चलाएका सबै सङ्घर्षहरू सही विचारधारा र सबल सङ्गठनको अभावका कारण एकपछि अर्को गरी विफल हुँदै गएपछि उनीहरूलाई पुरानो चिन्तन र कार्यशैली अब काम नलाग्ने भएको र एक नयाँ दृष्टिकोण तथा दर्शनको खोजी गर्नु अत्यावश्यक भइसकेको गहिरो अनुभूति हुन थालेको थियो । अब उन्नाइसौँ शताब्दीका आखिरी दशकहरूतिर बाह्य जगत्का शिक्षा प्रणाली वाणिज्य-व्यापार, प्रशासनयन्त्रको व्यवस्थापन आदिसित सम्पर्कमा आउन थालेका चिनियाँहरूले आफ्नो राज्यव्यवस्थाभित्रै व्यापक सुधारहरू चाहिएको कुरा गर्न लागे । विशेषगरी- चीन, जापान युद्ध (१८४४-४५) मा आफू पराजित भएपछि सानो देश जापानले आधुनिकीकरण गरेको, तर विशाल चीन भने परम्परावादी दर्शनभित्रै साँघुरिएर बसेको हुनाले नै त्यो विजयी र आफू पराजित भएको हो र अब चीनले पनि आर्थिक विकास र आत्मसुरक्षाको लागि शिक्षा, प्रशासन आदिमा आधुनिकीकरणतर्फ जानै

पर्दछ भन्ने नयाँ चेतना उनीहरूले पाए। त्यो उनीहरूको विचार परिवर्तनका लागि एक महत्त्वपूर्ण र शिक्षाप्रद घटना थियो।

त्यसै अवधिमा केही चिन्तकहरूले आफ्नो पुरानो विचारपद्धतिलाई बिसँदै गएको हुनाले नै चीन सङ्कटग्रस्त हुन गएको हो र त्यसकारण ती सबैलाई पुनर्जीवित गर्दै प्राचीनतातर्फ फर्कनु पर्ने प्रस्ताव राखे भने केहीले तिनका मूलभावनाको संरक्षण गर्दै केही सुधार र परिष्कार गर्न सकिन्छ भन्ने विचार प्रस्तुत गरे। त्यसै गरी केही अन्य विचारकहरू बेलायतको जस्तो राजतन्त्र वा अमेरिका र फ्रान्सको जस्तो गणतन्त्र ल्याउने र कान्ट र हेगलको दर्शन, व्यवहारिक उपयोगितावाद आदि पाश्चात्य दर्शनका विचारहरू चीनका लागि पनि हितकर हुने तर्क गर्थे। केही विद्वान्हरू आधुनिक र प्राचीन विचारहरूलाई सँगसँगै लागू गर्न चाहन्थे। केही कन्फुसियस दर्शनमा बौद्ध तथा पश्चिमका विचारलाई र केही बौद्ध तथा ईसाई धर्महरूमा विज्ञानलाई मिलाएमा त्यो आधुनिक विश्वको प्रगति र शान्ति सुरक्षाको सर्वोत्तम आधार हुन सक्छ भन्ने दाबी गर्थे। धेरै वर्ष बाहिर बसेर अध्ययन गरेका अर्का प्रसिद्ध विद्वान् चेन फु (१८५४-१९२१) ले चीनमा आधुनिक विचार भित्र्याउने उद्देश्यसहित अधिदेखि नै हक्सले, जोन स्टुअर्ट मिल, हर्बर्ट स्पेन्सर, एडम स्मिथ र अन्य पाश्चात्य विचारकहरूका कृतिहरूलाई चिनियाँ भाषामा उल्था गर्दै आएका थिए तर पहिलो विश्वयुद्धमा घोर व्यक्तिवादमा आधारित पाश्चात्य संस्कृतिको कुरूप अनुहार र अमानवीय व्यवहारहरू देखेर उनको मोहभङ्ग भएछ र आखिर आफ्नै चीनको दर्शन दृष्टि ठीक रहेछ भन्दै उनी त्यसकै अध्ययन-अनुशीलनमा लागेका थिए।

यसै सन्दर्भमा यहाँ १८९८ को सुधार आन्दोलनका एक अगुवा र प्रसिद्ध उदारवादी चिन्तक काङ यू वी (१८५८-१९२९) का योगदानहरूको पनि उल्लेख गर्नुपर्ने हुन्छ। उनले कन्फुसियसका विचारहरूलाई आधार बनाउँदै र त्यसको सारतत्त्वलाई अक्षुण्ण राख्दै केही सामान्य परिष्कारसहित कन्फुसियसको पुनर्स्थापना गर्ने र राजधर्मका रूपमा त्यसलाई प्रतिष्ठित गर्ने कोसिस गरे। त्यसबाहेक अझै बौद्ध धर्म, क्रिश्चियन धर्म र पाश्चात्य राजनीतिक व्यवस्था (बेलायतको संवैधानिक राजतन्त्र) जस्ता विभिन्न वैचारिक प्रणालीहरूसितको समायोजनद्वारा कन्फुसियसवादलाई विश्व सद्भाव र विश्व ऐक्यबद्धताको नयाँ रूपमा प्रस्तुत गर्ने उनको प्रयास पनि अनुदारवादीहरूको विरोधका कारण सफल हुन सकेन। त्यस्ता अन्य अनेकौँ सुधारवादी प्रस्तावहरूको पनि त्यही अवस्था थियो। तर बदलिँदो युगका क्रममा रूढीवादी कन्फुसियसवाद अर्थहीन हुँदै गयो र १९११ को

लोकतान्त्रिक क्रान्तिपछि त त्यो असान्दर्भिक नै देखिन थाल्यो ।

यसरी १८४० को अफीम युद्ध, १८५१-६४ को ताइपिङ क्रान्ति, १८९८ को सुधार आन्दोलन, १९०० को इह-तुआन आन्दोलन र १९११ को लोकतान्त्रिक क्रान्ति जस्ता ऐतिहासिक घटनाहरूका कटुतापूर्ण अनुभवहरूबाट चिनियाँहरूमा आफूलाई हेर्ने र संसारलाई हेर्ने दृष्टिकोणमै परिवर्तन आउन थालेको थियो र उनीहरू विगतको सामन्ती चिन्तन परम्परा र पाश्चात्य जगत्का पूँजीवादी दर्शनहरू, यी दुवै नै चीनका निम्ति अब निरर्थक र असान्दर्भिक भइसकेका छन् भन्ने निष्कर्षमा पुगिरहेका थिए । यसैबीच प्रथम विश्वयुद्धपछि चीनको प्रादेशिक अखण्डताका विरुद्ध साम्राज्यवादीहरूबाट गरिएको अपमानजनक निर्णयबाट मर्माहत हुँदै सारा चीन देशव्यापी मे ४ को आन्दोलन (१९१९) मा उठेको थियो । उता १९१७ मा लेनिनको नेतृत्व र द्वन्द्वात्मक ऐतिहासिक भौतिकवाद अर्थात् मार्क्सवादी दर्शनको नेतृत्वमा महान् समाजवादी अक्टोबर क्रान्तिमा रसियालीहरूले विजय पाइसकेका थिए । यी सबैबाट प्रेरणा र शिक्षा लिँदै चीनका क्रान्तिकारी बुद्धिजीवीहरूले पनि मार्क्सवादी दर्शनकै मार्ग निर्देशनमा सङ्गठित हुँदै चीनलाई सबै भौतिक तथा मानसिक दुःखकष्टहरूबाट मुक्त पार्ने अभियान थालेका र त्यसमा विजयी पनि भएका थिए । दर्शनशास्त्रले संसारको व्याख्या र विश्लेषण मात्र गर्ने हैन त्यसको रूपान्तरण पनि गर्नुपर्छ ... विचार स्वयम्मा शक्तिशाली हुँदैन । व्यापक जनगणले त्यसलाई आत्मसात् गरेपछि मात्र त्यो अजेय भौतिक शक्तिमा परिणत हुन्छ भन्ने महान् दार्शनिक कार्लमार्क्सका दूरदर्शी उक्तिहरू फेरि अर्कोपटक पनि सत्य साबित भएका थिए ।

आजसम्म यस संसारमा कुनै पनि दर्शन वा विचारधारा शून्यमा अर्थात् मानवजीवनको इतिहासबाट बिल्कुलै स्वतन्त्र र निरपेक्ष रूपमा जन्मेको पाइन्न र त्यो जन्मन पनि सक्दैन । कुनै पनि युगका विचारहरू मुख्यतः त्यस बेलाका भौतिक अवस्था र वातावरण (राजनीतिक-आर्थिक व्यवस्था)बाट निर्धारित हुने गर्छन् र त्यस अवस्थामा परिवर्तन आउनासाथ ती पनि परिवर्तित हुन पुग्दछन् । यो प्रक्रिया सामाजिक चेतनाको विकासका आफ्नै विशिष्टताका कारण सोभ्रो वा यान्त्रिक नभएर द्वन्द्वात्मक जटिलतासहित सापेक्षिक स्वतन्त्रताको नियमअनुसार चल्ने गर्छ । कुनै विचार वा दर्शनले पछि गएर आफूलाई जन्म दिने व्यवस्थालाई पनि प्रभावित गर्न सक्छन् र केही मात्रामा तिनमा विगतको निरन्तरता पनि रहने गरेको पाइन्छ । केही प्रतिभाशाली द्रष्टाहरूमा आफ्नो युगभन्दा अगाडिको विचार गर्ने क्षमता पनि हुन्छ तर त्यो कुनै अलौकिक घटना

नभएर विगतका ज्ञान, अनुभव आदिबाट प्राप्त हुने लौकिक उपलब्धि नै हो । त्यसै गरी प्राचीन कालदेखि नै दर्शनका क्षेत्रमा उत्पन्न हुने गरेका विभिन्न प्रवृत्तिहरूलाई, अन्तिम विश्लेषणमा, भौतिकवादी र अभौतिकवादी (आदर्शवादी, भावनावादी, अधिभूतवादी) गरी दुई प्रमुख प्रवृत्तिहरूमा विभाजित गर्न सकिन्छ । ती दुवैका बीच निरन्तर द्वन्द्व पनि रहने गरेको छ, जुन कहिले मन्द र कहिले तीव्र रूपमा देखा पर्दछ । राजनीतिमा यो प्रवृत्ति अधिनायकवादी, एकतन्त्रवादी वा यथास्थितिवादीका विरुद्ध लोकतन्त्रवादी र समाजवादी बीचको द्वन्द्वमा, अनि दर्शनमा भौतिवादी र अभौतिकवादी बीचको विवादमा देखा पर्दछ । अर्को कुरा, यस्तो सङ्घर्षमा जुन दर्शन विचारधारा ऐतिहासिक विकास र व्यापक जनहितको पक्षमा रहन्छ । अन्त्यमा त्यही नै टिकिरहन्छ, र अरूहरू विलिन भएर जान्छन् । चिनियाँ दर्शनको इतिहास पनि यसरी नै विकसित हुँदै आएको छ ।

यस परिप्रेक्ष्यमा आधुनिक चिनियाँहरूको विश्वदृष्टि र जीवनशैली बुझ्नका लागि हामीले तिनको विगत इतिहासलाई पनि सँगै राखेर हेर्नुपर्ने हुन्छ । यो वैज्ञानिक अध्ययन-अनुसन्धानको एक सर्वमान्य पद्धति पनि हो । त्यसै कारण यहाँ चिनियाँ दर्शनभित्र पनि पाइने त्यही तथ्यलाई औल्याउनाका लागि नै यो सङ्क्षिप्त ऐतिहासिक पृष्ठभूमि प्रस्तुत गर्नुपरेको हो । आज चीनमा दर्शनशास्त्रलाई एक सामाजिक विज्ञान वा वैज्ञानिक समाजशास्त्रका रूपमा लिइएको छ । दर्शनशास्त्रका परिभाषा, अध्ययन विधि, परिधि र उपयोगिता आजसम्म प्रचलित रहिआएका धेरैजसो मान्यताहरूभन्दा चीनको धारणा अलि बेग्लै खालको देखिन्छ । राजधानी पेइचिङस्थित चिनियाँ सामाजिक विज्ञानहरूको एकेडेमी अन्तर्गत रहेको दर्शन इन्स्टिच्युटले विश्वका विचारधाराहरू, इतिहास, राजनीति, संस्कृति, अर्थशास्त्र आदि विषयका प्रमुख सिद्धान्त र तिनको वर्तमान अवस्था र चीनको आधुनिकीकरणका क्रममा उत्पन्न हुने व्यवहारिक समस्याहरूको गहन तथा बहुपक्षीय अध्ययन-अनुसन्धान गर्दै आएको छ । तथ्यहरूबाट सत्य खोज्नु नै यसको निर्देशक सिद्धान्त हो ।

केही पाश्चात्य विद्वानहरूका अनुसार चिनियाँ दर्शनले आफ्नो गहनता र विशिष्टताको अनुपातमा विश्वबाट पाउनु पर्ने उचित मान्यता पाउन सकेको छैन र यसका विभिन्न कारणहरू रहेका छन् । चीन आफ्नै आन्तरिक कारणहरूले गर्दा धेरै समयसम्म बाह्य जगत्बाट पृथक् रह्यो र यसको जटिल भाषा र लिपिले पनि केही समस्या जन्मायो । तर त्यस्तो स्थितिमा पनि पश्चिमा इतिहासकारहरूकै अनुसार सत्रौँ अठारौँ शताब्दी ताकै पाश्चात्य जगत् चीनमा लागू गरिएका नैतिकता र नीतिका मानवीय

सिद्धान्तप्रति आकर्षित मात्र हैन केही मात्रामा प्रभावित पनि भएको थियो । उदाहरणका लागि, बेलायतमा सरकारी कर्मचारीको नियुक्ति गर्ने विषयमा चीनको त्यससम्बन्धी परीक्षा प्रणालीले प्रभाव पारेको देखिन्छ । त्यसैगरी, कुशल प्रशासन, आदर्श राज्यव्यवस्था, मानवीय सदाचार र शिष्टतामा आधारित सामाजिक सम्बन्ध, पारिवारिक दायित्वबोध, प्रकृतिप्रेम र त्यसको संरक्षणको चेतनावारे चिनियाँ चिन्तनहरूको प्रभाव पश्चिमका रूसो, भोल्टेयर, बेञ्जामिन फ्रैङ्कलिन, टोल्स्टाय आदि दिग्गजहरूमा परेको र उनीहरूबाट त्यसको हार्दिक प्रशंसा पनि गरिएको पाइन्छ । त्यसैगरी चिनियाँ सौन्दर्यशास्त्रमा पनि कलाकर्महरूको स्वच्छन्दता र अति वैयक्तिकतामा भन्दा सोदेश्यता र मानवीय संवेदनशीलतामा, बाह्य रूपका साथै आन्तरिक गुणवत्तासितको त्यसको सामञ्जस्यतामा बढी जोड दिने गरिन्छ । व्यक्तिको सर्वाङ्गीण परिष्कार र विकासका लागि काव्य सिर्जना, सङ्गीत साधना र सुलेखनको अभ्यासलाई महत्त्वपूर्ण ठानेर तिनको निरन्तर अनुशीलनमा लाग्ने आग्रह गरिएको छ । 'कला कलाका लागि' मात्र नभएर मानव जातिको कल्याण र व्यवहारिक उपयोगिताका लागि पनि हुनुपर्छ भनिएको छ । यी सबै विचारहरूले पनि विश्वका साहित्य र कलाको क्षेत्रमा गहिरो प्रभाव पारेका छन् ।

यी केही उच्च मूल्याङ्कनहरूका साथै आलोचकहरूले प्राचीन चिनियाँ दर्शन भविष्यमुखीभन्दा अतीतमुखी भएको, गतिशीलभन्दा यथास्थितिवादी रहिआएको आरोप पनि लगाउने गरेका छन् । तर आधुनिक चीन पुरानो चीनको ठीक उल्टो, निरन्तर भविष्यमुखी दृष्टिले संसारलाई हेरिरहेको छ । यथास्थितिवादी नरहेर निरन्तर सिर्जनशील र प्रगतिशील रहँदै अगाडि बढिरहेको छ । पुरानो चिनियाँ दर्शन र वर्तमान चीनको दर्शनका बीच रहेको आधारभूत अन्तर पनि यही नै हो ।

प्राचीन चीनमा अन्य सानातिना अनेकौँ जनजातीय प्राकृतिक-धार्मिक आस्था, नैतिक मान्यता र राजनीतिक धारणाहरू रही रहे पनि मूलतः कन्फुसियसवाद, ताओवाद र विधिवाद नै अग्रपङ्क्तिमा रहिरहे । समय र परिस्थितिमा आएको परिवर्तन अनुसार तिनको प्रभावकारितामा केही घटबढ हुने गरे पनि चीनको राजनीति र संस्कृतिमा तिनकै वर्चस्व रह्यो । ती मध्येमा कन्फुसियसवाद अपेक्षाकृत दीर्घजीवी देखियो र हालसम्म पनि आफ्ना प्रतिस्पर्धीहरूको भन्दा त्यसको भूमिका बढी क्रियाशील रहेको पाइन्छ । त्यसपछि ताओवादले आफ्ना अन्तर्मुखी, रहस्योन्मुख र चिन्तनशील प्रवृत्तिहरूबाट चिनियाँ संस्कृतिमा सूक्ष्मता साथ गुणात्मक रूपान्तरण ल्यायो । चीनको राष्ट्रिय एकीकरण र सुदृढीकरणमा महत्त्वपूर्ण योगदान

गर्ने विधिवाद कानूनी शासन अन्तर्गत राज्यको सञ्चालन र आधुनिकीकरण गर्न चाहनेहरूका लागि एक प्रिय सिद्धान्त बनेको छ। चीनको चिन्तन परम्परामा दूरगामी प्रभाव पार्ने यी तीन दर्शनहरूबारे अलिक विस्तारपूर्वक चर्चा गर्नु हाम्रा लागि पनि सान्दर्भिक नै होला।

कन्फुसियसवाद

यो प्राचीन चीनको एक प्रमुख दर्शन हो र यसका प्रवर्तक कन्फुसियस (५५१-४७९ वि.सि.) हुन्। उनका मूल सिद्धान्तहरू 'एनालेक्ट्स' भन्ने ग्रन्थ र अन्य कृतिहरूमा सङ्गृहीत छन्। उनका अनुयायीहरूका दृष्टिमा यो नै सर्वोच्च विचारधारा र धेरैका दृष्टिमा चीनको मूल विचारधारा हो। हानवंशको राज्यकालमा (२०६-२०२ वि.सि.) राजधर्मको प्रतिष्ठा पाएदेखि यता बीचमा केही अवधिहरू बाहेक, यो नै चिनियाँ चिन्तनको मूलधार बनिरह्यो र गत शताब्दीको प्रारम्भिक दशकतिर, १९०५ मा र विशेषतः १९११ पछि केही तिरस्कृत भए पनि फेरि यता कन्फुसियसका केही विचारहरूको सान्दर्भिकतालाई दृष्टिगत गर्दै उनीबारे नयाँ अध्ययन-अनुसन्धान सुरु हुन थालेको छ।

चीनको तत्कालीन समाज एकपछि अर्को सत्ता परिवर्तन, युद्ध र राज्य-विप्लवहरू अनि तिनले जन्माएको अस्थिरता, अराजकता र अशान्तिका कारण अत्यन्त अव्यवस्थित र दिशाहीन हुन गएको थियो। यी समस्याहरूको समाधान खोज्ने क्रममा उनले परम्परागत आचार-विचारहरूलाई पुनः स्थापित र पुनर्जीवित गर्नुपर्ने आवश्यकतामा जोड दिँदै त्यसबाट एक आदर्श व्यक्ति, आदर्श समाज र आदर्श राज्यव्यवस्था कायम गर्न सकिने अवधारणा प्रस्तुत गरे। स्वयम् उनले आफूलाई नयाँ विचारका जन्मदाता नभनेर प्राचीन आदर्शका प्रचारक मात्र भनेका छन्। उनले आफ्ना ती विचारहरूको प्रचारबाट समाजमा शान्ति तथा समन्वय ल्याउनका लागि गाउँ, सहर र विभिन्न राज्यहरूमा भ्रमण पनि गरी रहे। उनको दर्शनमा विशेषतः परोपकार र सामुदायिक कल्याण (रन), न्याय सङ्गति वा औचित्य (यी) उपयुक्तता र मर्यादा (ली) जस्ता सदाचारहरूलाई महत्त्व दिइएको छ। निष्ठापूर्वक ती सदाचारहरूको पालना, प्राचीन शास्त्रहरूको अध्ययन र विगतका उदाहरणीय व्यक्तिहरूको अनुशरण गरेर नागरिकहरू श्रेष्ठ पुरुष हुन सक्छन् र तिनको समाज पनि सभ्य र सुसंस्कृत हुन सक्छ भन्ने कुराप्रति उनी आश्वस्त थिए।

कन्फुसियस कुनै अलौकिक शक्ति वा ईश्वरलाई मान्दैनथे। उनले तिनताक प्रचलित 'स्वर्ग' को अवधारणालाई कुनै अदृश्य सत्ता वा

देवभूमिको अर्थमा न लिएर समस्त विश्व ब्रह्माण्डको सञ्चालन गर्ने प्राकृतिक-नैतिक शक्तिको उच्चतम-स्रोत मात्र मानेको देखिन्छ। उनका विचारमा सम्राट्देखि सामान्य व्यक्ति सबै नै त्यस सर्वोच्च नैतिक केन्द्र अन्तर्गत पर्दथे र सबैले त्यसका नियम र मर्यादा भित्र बसेर आ-आफ्नो कर्तव्य र दायित्वको पालना गरेमा नै यो पृथ्वी स्वर्ग बन्न सक्छ भन्थे। उनले नागरिक र शासक सबैलाई यौटा मर्यादा-पद्धतिमा बाँधी राख्नका लागि विभिन्न सम्बन्धहरूको वर्गीकरण गर्दै सम्राट र मन्त्रीहरू, पिता र पुत्र, पति र पत्नी, दाजु र भाइ अनि मित्रहरूका बीच अनिवार्यतः पालना गर्ने पर्ने केही कर्तव्य र दायित्वहरू निर्धारित गरिदिएका छन्। त्यसलाई नैतिक नियतिवादको संज्ञा दिँदै उनको आलोचना पनि गरिएको छ। उनको यस कठोर आचारसंहिताले चीनमा अढाई हजार वर्षसम्म केही स्थायित्व त कायम गऱ्यो तर त्यसका साथै सिर्जनात्मक चिन्तन तथा राजनीतिक, आर्थिक र सांस्कृतिक विकासको बाटोलाई अवरुद्ध पनि गरिदियो।

नवकन्फुसियवाद मुख्यतः ताओवाद र बौद्ध दर्शनको बढ्दो प्रभावबाट कन्फुसियस मतको रक्षा गर्दै त्यसलाई पुनर्जीवित राख्ने प्रयासमा सोड राजवंशदेखि छिड राजवंशको शासनसम्मका विभिन्न विद्वान्हरूद्वारा त्यसबारे गरिएका विश्लेषण व्याख्या आदिको सङ्ग्रह हो। यसका प्रमुख दार्शनिकहरूमा यूसी (११३०-१२००) र तुन यी (१०१७-१०७३) प्रसिद्ध छन्।

ताओवाद

चीनको दर्शन र संस्कृतिमा, कन्फुसियवादपछि यो नै प्रभावकारी विचारधारा थियो। यस विषयको ताओ द जिड भन्ने ग्रन्थ (३५०-२३० वि.सी.) ताओ धर्म र दर्शनको निकै आधिकारिक ग्रन्थ मानिन्छ र विश्वका अनेकौँ भाषाहरूमा अनुदित भइसकेको छ। लाओत्जु यसका प्रवर्तक मानिन्छन्। केही विद्वान्हरूका अनुसार यो कन्फुसियसको रूढिग्रस्त परम्परावादी आचार संहिता अनि तत्कालीन कुलीन शासकवर्गद्वारा त्यसको दुरुपयोग गर्दै समाजमा थोपरिएको कठोर मनोवैज्ञानिक नियन्त्रणको प्रतिक्रिया स्वरूप जन्मेको व्यक्ति स्वतन्त्रता र सिर्जनशीलताको दर्शन थियो। चिनियाँ दार्शनिक लिन तु चीले पनि त्यसलाई कन्फुसियसको आत्मसन्तुष्ट सामूहिक प्रवृत्तिको प्रतिक्रियात्मक अभिव्यक्ति भनेका छन्।

ताओका विभिन्न अर्थहरू छन्, जस्तै बाटो, जीवनको उद्देश्य, कुनै पनि कुराको अन्तिम मूल्याङ्कन गर्ने मापदण्ड आदि। यसलाई अन्तर्दृष्टि र विशुद्ध विवेकका रूपमा पनि लिइन्छ। लाओचु सुन्जु, वाङ् चिड जस्ता

भौतिकवादी विचारकहरूले त्यसलाई वस्तुहरूका प्राकृतिक स्वभाव र तिनलाई सञ्चालित गर्ने नियम माने भने तुङ्ग चुजस्ता अभौतिकवादीहरूले आदर्श सिद्धान्त र दैवीमार्गका रूपमा लिए। केहीले यसलाई रहस्यवादी, राज्यविरोधी र अराजकतावादी पनि भनेका छन्। यसका अनुयायीहरूले कैयन पटक विद्रोह र युद्ध गरेर चीनमा सत्ता परिवर्तन गरेको दृष्टान्त पनि पाइन्छ।

यस मतका अनुसार संसारका सबै वस्तुहरू आफ्नै बाटो अनुसार जन्मने, हुर्कने र बदलिने गर्छन्। यहाँ कुनै कुरा अपरिवर्तनीय छैन। मानिसले अनावश्यक तर्कबितर्क र बौद्धिक वादविवाद गर्नुभन्दा वस्तुहरूको प्राकृतिक नियम अनुसार चलेमा नै सुख, शान्ति पाउन सक्छ। ताओ नै सृष्टिको मूल स्रोत हो, त्यो स्वर्ग र पृथ्वीभन्दा अघिदेखि नै थियो र सधैं रहिरहनेछ। त्यसलाई बौद्धिक अभ्यासबाट हैन एकाग्र ध्यान, अन्तर्दृष्टि वा अचेतन प्रयासबाट अनुभव गर्नुपर्दछ। ताओवादी केही नगर भन्छन् र उनीहरूको यो क्रियाविहीनताको सिद्धान्त निष्क्रियता वा जडता नभएर— 'प्राकृतिक नियम विपरीत केही नगर, संसारलाई आफ्नो नियम अनुसार चल्न देऊ र आफू पनि त्यही नियम अनुसार चल !' भन्नु हो। उनी मनुष्यले प्राकृतिक जगत्मा आफ्नो स्वार्थका लागि हस्तक्षेप गरेर वातावरण प्रदूषित गरी रहेकोमा विरोध गर्थे।

सत् पुरुषले केही गर्दैन तर पनि सबथोक गरिरहेको हुन्छ। महान् ताओमा आत्मसात् भएर हामी पनि ताओभैँ अजर, अमर, अविनाशी बन्न सक्छौं। पछिका केही निरङ्कुश शासकहरूले आत्म-गौरव, शक्ति प्रदर्शन र महत्वाकाङ्क्षाका लागि बेलाबखत यस अवधारणाको दुरुपयोग गरेको पनि पाइयो।

यस दर्शनका प्रसिद्ध अनुयायीहरूमा याङ्चु, यिन वन र चु चाङ यु रहेका छन्। ती सबैले ताओको व्याख्या विश्लेषण गरेर त्यसको विकास पनि गरे। ती मध्येका चुचाङयुले द्वन्द्वात्मकतामा ज्ञानको सारतत्त्व खोज्दै बहुलतामा एकत्त्व (एक मात्र तत्त्व) लाई र गतिमा विश्रामलाई निरपेक्षता प्रदान गरी ताओलाई वस्तुबाट छुट्याएर हेरे। यही नै उनको क्रियाविहीनताको सिद्धान्तको मूल तत्त्व हो र त्यो नै पछि गएर ताओ धर्मको एक प्रमुख आधार मानियो। यसरी ताओलाई धर्म र दर्शनमा विभाजित गरिएको छ।

ताओवादी भन्छन्— जीवनलाई सहजतासाथ लिनु, प्रकृतिभित्र एकाकार भएर त्यसलाई स्वीकार्नु, सन्तुष्ट र सुखी हुनु, ब्रह्माण्डका नियमहरूसित मिलेर बस्नु, आफ्नो जीवनको मूल उद्देश्य ताओको खोजी

गर्नु र त्यसलाई भेटाएर त्यसैमा समाहित हुनु- यही नै जीवनको सर्वोच्च उद्देश्य हुनुपर्दछ। ताओवादीहरू सत्यको खोजमा लाग्नुभन्दा यौटा ठीक बाटो पत्ता लगाउनुमा बढी अभिरुचि लिने गर्छन्। यसरी ताओवाद सत्यलाई बौद्धिक वा तार्किक हैन अबौद्धिक, अतार्किक र अन्तर्मुखी भएर बुझ्न खोज्छ।

विधिवाद

चीनमा निरन्तर युद्ध र राज्यहरूको विखण्डन भएर अस्थिरता तथा अव्यवस्था फैलिरहेको र तत्कालीन पुरानो सामुदायिक प्रणालीलाई विस्थापित गर्दै एक नयाँ धनिक कुलीन वर्ग उदाइरहेको त्यस युद्धरत राज्यकाल भनिने इतिहासको कालखण्डमा राष्ट्रिय एकीकरण र सशक्त केन्द्रीय शासनको पक्ष लिँदै यो दर्शन जन्मेको हो। हान फे जु भन्ने ग्रन्थमा यसका सिद्धान्तहरू सङ्ग्रहित गरिएका छन्। त्यस अशान्त समयमा उनीहरूले सैद्धान्तिक र व्यवहारिक दुवै रूपबाट कुशल राज्य सञ्चालन र राजनीतिक सामाजिक पुनर्गठनको नयाँ मोडेल प्रस्तुत गरे। ती सबै कोठे विचारक नभएर उच्च सरकारी ओहदामा रहेका व्यवहारिक, अनुभव प्राप्त शासक र प्रशासक पनि थिए र चीन राज्यमा ३६१ बि.सी. तिर उनीहरूले आफ्नो दर्शनको सफल प्रयोग पनि गरे। त्यसको समर्थन गर्ने अन्य धेरै विचारकहरू भए पनि मुख्यतः शानयाङ (३०९-३३८ बि.सी.) ले प्रशासकीय क्षेत्रबाट अनुकूल वातावरण बनाइदिएर अनि हान फे जु (२८८-२३३ बि.सी.) ले त्यसमा राजनीतिक आर्थिक पक्षहरूको दार्शनिक आधार प्रस्तुत गरिदिएर विधिवादलाई लोकप्रिय र प्रतिष्ठापित गर्नमा निर्णायक भूमिका खेले। यसको प्रभाव त्यसपछिका तीन शताब्दीहरूसम्म कायम रह्यो।

विधिवादीहरूका अनुसार सुशासन कायम गर्नका लागि भावनावादी र नैतिक आदर्शवादी भएर हुँदैन यथार्थवादी, व्यवहारवादी हुनुपर्दछ। त्यसैले नैतिक शिक्षाका प्राचीन ग्रन्थहरूको भन्दा ऐन कानूनसम्बन्धी पुस्तकहरूको अध्ययन अध्यापनमा विशेष जोड दिनुपर्दछ। कन्फुसियस, मेन्सियस र मोइष्टहरूको आदर्शवादी शिक्षाले समाजमा निष्क्रियता र निराशा बढायो। कर्मठता हराउँदै गयो र अराजकता बढ्यो। मानव स्वभाव पुरस्कार रूचाउने र दण्ड नचाहने हुनाले उचित दण्ड पुरस्कारको स्पष्ट कानूनी व्यवस्थाद्वारा समाजलाई व्यवस्थित गर्न सकिन्छ तर त्यसको दुरुपयोग नहोस् भन्नाका लागि दण्डविधानका नियमहरूको स्पष्ट परिभाषा र विवरण पनि दिइनु पर्दछ। यसरी उनीहरू निरङ्कुशताका समर्थक होइनन् यथार्थवादी मात्र हुन्। उनीहरू

भन्छन्- ताओ (सुमार्ग) को अनुशरण गर्दै असल शासकले आफ्ना मनोगत/व्यक्तिगत इच्छा आकाङ्क्षाहरूमाथि निष्पक्ष र वस्तुगत मापदण्ड स्थापित गर्नुपर्दछ। शिक्षामा सदाचारको मात्र एकोहोरो जोड दिने कन्फुसियस र उनका अनुयायीहरू खोक्रा आदर्शवादी हुन् किनभने नैतिकताको भावना स्वतस्फूर्त अस्थायी भएकाले त्यसबाट समाजमा स्थायित्व आउन सक्दैन, सुव्यवस्थित समाजका लागि स्पष्ट र कठोर कानून नै चाहिन्छ। स्थायी शान्ति सुव्यवस्थाका लागि शिक्षाका साथै एक सबल केन्द्रीय शासन, कठोर दण्डविधान र प्रणालीबद्ध कर्मचारीतन्त्र पनि चाहिन्छ। उनीहरू राष्ट्रिय एकता र सुदृढीकरणका लागि बल प्रयोग वा युद्धलाई पनि उचित ठान्थे। विधिवादका प्रखर प्रवक्ता र सिद्धान्तकार हान फे जुको तर्क थियो- वस्तुहरूको विकास प्राकृतिक नियमहरूबाट निर्धारित भएकै मानव समाजको विकास पनि यसका आफ्नै नियमहरूद्वारा सञ्चालित हुन्छ। तिनका आधारमा नै मनुष्यका कार्यकलापहरूको मूल्याङ्कन गर्नुपर्दछ। अर्को कुरा, मानव स्वभाव मूलतः असल नभएर स्वार्थी हुन्छ। त्यसैले दण्ड-पुरस्कारद्वारा नै व्यक्तिलाई पुनर्शिक्षित र समाजलाई व्यवस्थित गर्नु बुद्धिमानी हो। संस्थागत भएको आधिकारिक शासक, त्यस अन्तर्गत रहेको सुगठित कर्मचारी तन्त्र र त्यसमार्फत् कार्यान्वयन गरिने एक वस्तुगत निष्पक्ष दण्ड-विधानद्वारा नै सार्वजनिक र व्यक्तिगत हितमा सामञ्जस्य ल्याउन सकिन्छ। आधुनिक जस्ता लाग्ने विधिवादका यी प्रशासकीय र व्यवस्थापकीय सिद्धान्तहरू पाश्चात्य विचारकहरूबाट पनि प्रशंसित भएका छन्।

चीनमा बौद्ध धर्म र दर्शनको प्रभावलाई पनि यहाँ थोरैमा उल्लेख गर्नुपर्ने हुन्छ। यो पहिलो शताब्दीतिर धर्मका रूपमा प्रवेश गरेको थियो र पछि यसका दार्शनिक सिद्धान्तहरूको पनि केही प्रभाव फैलँदै गयो र यो चीनमा एक हजार वर्षभन्दा बढी समयसम्म कुनै न कुनै रूपले प्रभावकारी रहिरहेको मानिन्छ। केही सम्राट र साम्राज्ञीहरूले बौद्ध धर्मलाई स्वीकारेपछि सुरूमा ताओधर्मसित निकै घनिष्ट हुन पुगेर यो फैलियो। ताङ शासनकाल ताक (८१८-९०६) बुद्धवाद निकै प्रभावशाली भएको प्रमाण चीनका वास्तुकला, चित्रकला, मूर्तिकला आदिमा यसले पारेको छापबाट सहजै देख्न सकिन्छ। एक दर्शनका रूपमा भन्दा पनि धर्मका रूपमा यो चीनमा अभै पनि लोकप्रिय रहेको छ। चीनको तिब्बत र मङ्गोलियाली स्वायत्त प्रदेशहरूमा आफ्नै विशिष्टता सहित यो लामावादको रूपमा प्रचलित रहेको छ।

समग्रमा हेर्दा, विश्वका अन्य प्रमुख दार्शनिक पद्धतिहरूभन्दा चिनियाँ

दर्शनका केही आफ्नै विशिष्टताहरू रहेका छन् । यो विशुद्ध दर्शन र विशुद्ध धर्मका बीच पर्ने एक नवीन प्राकृतिक नैतिक विश्वदृष्टि हो भन्ने पनि गरिन्छ । यही विषयबारे चिनियाँ दर्शनका एक प्रसिद्ध पाश्चात्य विद्वान् लेखेका छन् :- “पश्चिमका विचारकहरूले भारतीय दर्शनमा केही नयाँ कुरा पाउने छन्, त्यहाँ चर्चा गरिएका विषयहरूबारे ती बिल्कुलै अनभिज्ञ पनि छैनन् र त्यसमा रहेका केही अधिभूतवादी चिन्तनका पक्षहरू समेत तिनका लागि अपरिचित विषयजस्तो लाग्दैन । तर तिनै विचारकहरूले प्राचीन चीनका दर्शनहरूलाई भने प्राविधिक अर्थमा दर्शनशास्त्रको मान्यता दिन समेत अन्कनाउने गरेको देखिन्छ किनभने यो एकदमै फरक प्रकारको दर्शन हो, जुन धरातलीय यथार्थको अत्यन्त समीप रहँदै अहिलेको, यहीँ, हाम्रो अगाडिको जीवन र मानवीय समस्याहरूसित घनिष्ठतासाथ सम्बन्धित रहेको छ ।” समग्रमा हेर्दा यसलाई एक युक्तिसङ्गत टिप्पणीका रूपमा लिन सकिन्छ ।

यस प्रसङ्गमा यहाँ चिनियाँ दर्शनका विद्वान् प्रो. एच. क्रीलको टिप्पणी मननीय छ । उनी भन्छन्- “चीनलाई राम्ररी बुझ्ने प्रयास हामीले कन्फुसियसबाट गर्नुपर्दछ । स्पिनोजाको दर्शनले पाश्चात्य देशका सडक गल्लीहरूमा हिँड्ने सामान्य मानिसहरूलाई प्रभाव पारेको वा नपारेको पनि हुन सक्छ तर कन्फुसियसका विचारहरूले, अझ ताओ चुका भन्ने गूढ दर्शनले चीनका सामान्य किसानहरूको चरित्र निर्माण गर्नमा प्रत्यक्ष र प्रमुख भूमिका खेलेका छन् ।”

सामान्यतः पाश्चात्य विचारकहरूमा द्वैतवादी प्रकृति अर्थात् दृश्यमान जगत्मा मात्र सीमित नरही त्यसभित्रको केही मूलतत्त्वबारे जिज्ञासा राख्ने र त्यसको खोजी गर्ने, इन्द्रिय संवेदनाहरूको विश्लेषण गर्दै मनोजगत् र वस्तुगत जगत् बीचका सम्बन्धहरू केलाउने प्रवृत्ति देखापर्दछ भने चिनियाँ दार्शनिकहरूले त्यस्ता कुराहरूमा कमै अभिरुचि लिएको देखिन्छ र उनीहरूको ज्यादा सरोकार विश्वब्रह्माण्डको उत्पत्ति र परम सत्यको लालसामा भन्दा आफ्नै समाज, राज्यव्यवस्था, शान्ति, सुरक्षा र जनताका सुखदुःख जस्ता विषयहरूमा नै बढी केन्द्रित रहने गरेको छ । यसरी इहलोकवादी, यथार्थवादी र व्यवहारवादी भएको हुनाले उनीहरूलाई जीवन र जगत् के हुन् ? भन्ने प्रश्नभन्दा पनि यो जगत्लाई कसरी अझै राम्रो र समुन्नत तुल्याउने वा यो जीवनलाई अझै कसरी सुखी र श्रेष्ठ बनाउने ? जस्ता प्रश्नहरू बढी सार्थक लाग्दछन् । त्यसैगरी चेतना र पदार्थ, मूल सत्ता र त्यसको बाह्यरूप, परमात्मा र जीवात्मा, पूर्वजन्म र अर्को जन्म, स्वर्ग र नर्क जस्ता अमूर्त कुराहरूको शास्त्रीय विवेचना वा

तर्कशास्त्रीय मीमांसा उनीहरूको ग्रन्थमा देखिन्छ । अनावश्यक बौद्धिक जञ्जाल, रौचिरा वादविवाद र अन्तहीन तर्कवितर्कहरूबाट सामाजिक द्वन्द्व वा विभाजन उत्पन्न हुन सक्ने सम्भावना भएकोले त्यस्ता वादविवादहरूको उद्देश्य हाम्रा समस्याहरूको समाधान खोजेर सामाजिक सद्भाव, स्थिरता र शान्ति ल्याउने हुनुपर्दछ भन्ने उनीहरूको आशय रहेको बुझिन्छ । यिनै कारणहरूले गर्दा लोककल्याण र सामाजिक समन्वयमा विशेष जोड दिने मानव केन्द्रित चिनियाँ दर्शनलाई यथार्थवादी एवम् मानवतावादी पनि भन्न सकिन्छ ।

द्वैतवादीले भने जस्तो यो जगत् खण्डित र विभाजित नभएर एक ठोस् अखण्ड र सुसम्बद्ध रूपमा रहेको छ, अर्को कुनै जगत् छैन । हाम्रा सबै अनुभव, ज्ञान र अस्तित्वको स्रोत वा आधार एक मात्र यही पृथ्वी र ब्रह्माण्ड नै हो र निरन्तर सृजनशील रहेकोले प्रकृतिको निरन्तरता र परिवर्तनशीलता दुवै नै सत्य हुन् । यो बुझेर यसका नियमहरू अनुसार जीवन सञ्चालन गर्नु नै नैतिक तथा बौद्धिक श्रेष्ठताको लक्षण हो । प्रकृति, समाज र व्यक्ति सबै अन्तरनिर्भरतामा गाँसिएका छन् । यसरी चिनियाँ दर्शन विभिन्न रूपमा खण्डित र विभाजित रहेको शास्त्रीय पश्चिमेली विश्वदृष्टिभन्दा फरक पारस्परिक सापेक्षताका सम्बन्धहरूमा जोडिएको विश्वदृष्टि हो र यो जीवन र जगत्प्रति नकारात्मक हैन सधैं सकारात्मक रहेको छ ।

चिनियाँ दर्शन पश्चिमेली दर्शनबाट मात्र हैन एसिया भित्रकै अर्का निकटवर्ती देशहरू नेपाल र भारतको दार्शनिक परम्पराभन्दा पनि धेरै पक्षहरूमा भिन्न रहेको छ । पूर्वीय दर्शनका प्रसिद्ध विद्वान् हाजिमे नाकामुराले पूर्वीय लोकका चिन्तन पद्धतिहरू भन्ने आफ्नो बहुचर्चित कृतिमा यसबारे विस्तार साथ विश्लेषण गरेका छन् । उनका अनुसार भारतीय चिन्तनमा व्यक्ति वा विशेषमा भन्दा सामान्यमा जोड, अज्ञात, काल्पनिक, मिथकीय, अलौकिक र धार्मिक विषयप्रतिको चाहना, निराकार धारणाहरूको बहुलता, सत्यको खोजमा आस्था, बुद्धिको महत्ता, वस्तुगत/प्राकृतिक जगत्प्रति एकाकीपना वा उदासीनता, प्राकृतिक नियम विपरीतको कल्पना, आत्माको चेतना, इतिहास चेतनाको अभावजस्ता केही प्रमुख अवधारणा र प्रवृत्तिहरूको गहनता साथ विवेचना गरिएको हुन्छ । त्यसै पुस्तकमा उनबाट चीनका दार्शनिक कृतिहरूमा पाइने अधिभौतिक र अमूर्त चिन्तनको विकासको अभाव, प्राचीनताप्रति रूढीवादी भावना, औपचारिक एकरूपता, सामान्यसम्बन्धी चेतनाको अभाव, विशिष्ट र मूर्त रूपमा जोड, इतिहासबोध, अध्ययन र विद्वताको परम्परावादी/रूढीवादी रूप,

व्यावहारिकता र मानव केन्द्रित दृष्टि, धर्महरूबारे लौकिक सोच, श्रेणीबद्धताप्रति सम्मान, उच्च नैतिकता सम्पन्न व्यक्तित्वको महत्ता, प्रकृतिप्रति सम्मान भाव, लौकिकता र स्वर्गबीच पारस्परिकताको सम्बन्धको समायोजन र सङ्गति जस्ता प्रमुख अवधारणाहरूबारे पनि विस्तार साथ व्याख्या गरिएको छ ।

राज्यको दैनिक शासन प्रशासनदेखि नीति निर्माणसम्ममा राजनीति र दर्शनशास्त्रका बीच गहिरो सम्बन्ध हुन्छ भन्ने कुरा केही व्यक्तिहरूलाई आश्चर्यजनक लागे पनि त्यो चीनका लागि भने एक सामान्य विषय रहिआएको छ । हरेक युगमा विभिन्न शक्तिहरूले दर्शनको सदुपयोग वा दुरुपयोग गर्दै आएका छन् । त्यसैले प्राचीन ग्रीसका दार्शनिकहरूले राजनीतिका लागि दर्शनको महत्त्व उपर विशेष जोड दिएका थिए, किनभने सत्ताप्रतिको अन्धमोह, ईर्ष्या, अस्वस्थ प्रतिस्पर्धा, छलकपट, निरङ्कुश महत्वाकाङ्क्षा आदिले दिग्भ्रमित र प्रदूषित भइरहने राजनीतिक क्षेत्रलाई दर्शनको अध्ययनले मात्र बुद्धि विवेक, तथ्यबोध, न्यायसङ्गत दृष्टि र नैतिक सचेतता प्रदान गरेर आदर्श समाजको स्थापनामा बल प्रदान गर्न सक्दछ भन्ने उनीहरूको विश्वास थियो । यस अर्थमा अमूर्त र पारलौकिक विषयहरूमा भन्दा शान्ति, सुरक्षा, स्थायित्व, समृद्धि, पारस्परिक सद्भाव, कल्याणकारी शासन, आदि मानव अस्तित्वसित प्रत्यक्ष रूपमा जोडिएका व्यावहारिक तथा नैतिक महत्त्वका लौकिक विषयहरूलाई आफ्नो चिन्तनको केन्द्रबिन्दु बनाएर ती सबैको समाधान गर्नतर्फ आफ्नो मगज खियाइरहने चिनियाँ दार्शनिकहरू आज पनि प्रेरणाका स्रोत रहेका छन् । राजनैतिक आचारशास्त्र र आचारशास्त्रीय राजनीतिको विकास गर्ने दिशामा उनका अमूल्य योगदानहरूबाट विश्वचिन्तनको इतिहास अभ्रै समृद्ध भएको छ र यो विश्व संस्कृतिलाई उनको विशिष्ट देन पनि मानिएको छ ।

चीनको प्राचीन र आधुनिक इतिहासको यौटा उल्लेखनीय तथ्य के हो भने त्यहाँ भएका सामाजिक, सांस्कृतिक र राजनीतिक महत्त्वका ऐतिहासिक परिवर्तनहरूमा किसान आन्दोलनहरूको निर्णायक भूमिका रहिआएको छ । त्यस्ता किसान आन्दोलनहरूले कैयन् राजवंशको सत्ता पल्टाइदिएर नयाँ अध्यायहरू रचेका छन् । समग्रमा हेर्दा चिनियाँ चिन्तन परम्पराको विकासमा बौद्धिक वर्गको भन्दा तिनको अप्रत्यक्ष भूमिका महत्त्वपूर्ण रहेको देखिन्छ । त्यस्ता किसान आन्दोलनहरूले त्यहाँको उत्पादन प्रणाली र उत्पादन सम्बन्धका साथै त्यसमा आधारित पुरानो सामन्ती विचार प्रणालीलाई पनि हल्लाइदिएर नयाँ विचारको बाटो खोल्न प्रेरित गरेका छन् । लामो कालदेखि कन्फुसियस विचारबाट निर्देशित तथा

राज्यबाट नियन्त्रित रहेको शिक्षा विभाग र परीक्षा प्रणालीका कारण धेरैजसो बुद्धिजीवीहरू आफै पनि अतीतमुखी थिए र उनीहरू समाजका विसङ्गतिहरूप्रति उदासीन नै रहे र त्यसका लागि उनीहरू आलोचित पनि भएका छन्। आधुनिक चीनको स्थापना र रूपान्तरणमा पनि किसान जनसमुदायको व्यापक सहभागिता क्रान्तिकारी बुद्धिजीवीहरूको जत्तिकै र केही अर्थमा अझ बढी नै निर्णायक रहेको छ। विगतकालीन आन्दोलनहरू राजनीतिक मात्र नभएर वैचारिक र दार्शनिक रूपान्तरणका आन्दोलन पनि थिए।

वर्तमान चीनको विश्वदृष्टि र जीवन दर्शनलाई सर्वाङ्गीण रूपबाट प्रभावित गर्नेहरूमा मुख्यतः माओ च तोङ र तङ सियाओ फिङका विचारधाराहरूको निर्णायक भूमिका रहेको छ। उनीहरू सामान्य शासक वा राजनीतिज्ञ नभएर युग प्रवर्तक राजनेता र दूरदर्शी राष्ट्रचिन्तक पनि थिए। उनीहरूले आफ्ना कार्यकलाप र विचारहरूबाट आफ्नो राष्ट्रका साथै समकालीन युगलाई नै प्रभावित गरिदिएका छन्। आजका अधिकांश चिनियाँहरूले मार्क्सवाद-लेनिनवाद र चीनको विशिष्ट परिस्थितिमा त्यसका सिर्जनात्मक प्रयोगका बीच विकसित भएको माओ च तोङ विचारधारा अनि १९७६ मा माओ च तोङको निधन पछिको अवस्था अन्तर्गत त्यसलाई पनि अभै परिष्कृत र संबर्द्धित गर्ने तङ स्याओ फिङका विचारहरूलाई अनुमोदन गरेका छन्। माओ र तङ दुवै नै चीनको साम्यवादी पार्टीका प्रमुख नायकहरू भएकाले मार्क्सवादको निर्देशन अन्तर्गत र समाजवादको स्थापनाबाट मात्र देशको मुक्ति र विकास सम्भव छ भन्ने कुरामा प्रतिबद्ध थिए र तिनको उद्देश्य चीनको नवनिर्माण मार्फत विश्वमा शान्ति, स्थायित्व र समृद्धिको संबर्धनमा योगदान गर्नु थियो। तर त्यसका साथै यौटै सिद्धान्त र उद्देश्यप्रति समर्पित भए पनि ऐतिहासिक विकासका विभिन्न चरणहरूको आ-आफ्नै विशिष्टता र बदलिँदो विश्वका आवश्यकता/आग्रहहरूका कारण मार्क्सवादको व्याख्या र प्रयोग गर्ने तिनका कार्यशैलीहरूमा भने केही भिन्नताहरू पनि रहेका छन्। मार्क्सवाद जडसूत्र नभएर एक निरन्तर गतिशील दर्शन भएकोले त्यस्तो हुन जानु स्वाभाविक कुरा नै हो। केही पाश्चात्य र बामपन्थी लेखकहरूले समेत यी दुईका विचारहरूलाई एकअर्काबाट भिन्न रहेको देखाउने प्रयत्न गर्दै माओलाई क्रान्तिकारी र तङलाई संशोधनवादी/पूँजीवादी चिन्तकका रूपमा उभ्याउन खोजेको पनि पाइन्छ तर यथार्थ त के हो भने त्यस्तो नभएर तङका विचारहरू पनि माओका विचारहरूका आधार र पृष्ठभूमिबाटै जन्मेका र विकसित भएका हुन्। स्वयं तङले यो कुरा स्वीकार गरेका छन् र चिनियाँ

कम्युनिस्ट पार्टीले पनि मार्क्सवाद-लेनिनवाद र माओ च तोड विचारधाराका साथै तडस्याओ फिडका विचारलाई पनि आफ्नो सैद्धान्तिक पथप्रदर्शकको मान्यता सहित अहिले विशेष जोड दिएर राष्ट्रिय जीवनका सबै पक्षहरूमा त्यसको अनुशरण गरिरहेको छ ।

प्राचीनकालदेखि नै चीनको दार्शनिक चिन्तनमा सामान्यतः आदर्श राज्य प्रणाली र सामाजिक व्यवस्थाको निर्माण, नैतिक परिष्कार, राष्ट्रिय एकीकरण र सुदृढीकरण, शान्ति सुव्यवस्था र स्थायित्वजस्ता विषयहरूले नै प्रमुखता पाएको देखिन्छ र त्यहाँका अधिकांश दार्शनिकहरू निष्क्रिय विचारक मात्र नभएर आफ्नो दर्शनको प्रयोग गर्न चाहने सक्रिय व्यक्तित्व पनि थिए । कन्फुसियस आफ्नो विचारलाई व्यवहारमा कार्यान्वित गर्नका लागि अन्तसम्म प्रयासरत रहिरहे, विधिवादका जन्मदाताहरू स्वयं नै शासक वा उच्च पदीय प्रशासक थिए र सन्यासीजस्ता ताओवादी समेत अनेकौँपटक सत्ता परिवर्तनका युद्ध वा विद्रोहहरूमा सहभागी भएका वृत्तान्तहरू इतिहासमा भेटिन्छन् । आधुनिक कालका माओ च तोड र तड स्याओ फिड जस्ता साम्यवादी चिन्तक एवं राजनेताहरू पनि त्यही परम्पराका ज्वलन्त दृष्टान्त जस्ता लाग्दछन् । ज्ञानयोग र कर्मयोगको घनिष्ठता चिनियाँ दर्शनको एक प्रमुख विशिष्टता नै हुन पुगेको छ ।

माओ च तोड विचारधारा

माओ च तोड आधुनिक चीनका संस्थापकहरूमध्येका एक विख्यात मार्क्सवादी राजनेता हुन् । उनले मार्क्सवाद-लेनिनवादलाई चीनको विशिष्ट परिस्थितिमा सिर्जनात्मक रूपबाट प्रयोग गर्दै त्यसको थप सम्बर्धन र विकास गरेका छन् । उनले एक अविकसित कृषि प्रधान देशमा मजदुर वर्गका साथै किसानहरूको पनि नेतृत्वकारी भूमिका हुन सक्ने मान्यता स्थापित गर्दै, 'सोभियत मोडल' भन्दा फरक आफ्नै मौलिक बाटो रोजे, चिनियाँ विशिष्टताहरूले सम्पन्न रहेको समाजवादको रूपरेखा कोरे । माओ च तोड विचारधारा चिनियाँ क्रान्तिको लामो अवधिका क्रममा राष्ट्रिय र अन्तर्राष्ट्रिय घटनाक्रम तथा पार्टीभित्रका दक्षिणपन्थी र बामपन्थी अवसरवाद, आत्मसमर्पणवाद, दुस्साहसवाद, ट्राट्स्कीवादका साथै अधिभूतवादी, व्यक्तिवादी र मनोगतवादी प्रवृत्तिजस्ता विभिन्न राजनैतिक, दार्शनिक र सैद्धान्तिक विचलनहरूसितको सङ्घर्षका बीच जन्मेर विकसित भएको थियो र आज पनि त्यसको ऐतिहासिक सान्दर्भिक महत्त्व रहिरहेको छ । त्यसैले चीनको साम्यवादी पार्टीले मार्क्सवाद-लेनिनवादका साथै माओ च तोड विचारधारालाई पनि आफ्नो एक प्रमुख निर्देशक सिद्धान्त

मान्दै आएको छ । माओले मार्क्सवादी राजनीतिशास्त्र र ज्ञान मीमांसाका साथै सैन्यशास्त्र र सौन्दर्यशास्त्रको विकासमा पनि उल्लेखनीय योगदान गरेका छन् ।

माओका सबैजसो प्रमुख रचनाहरू क्रान्तिताक उत्पन्न भएका सैद्धान्तिक र व्यावहारिक समस्याहरूलाई मार्क्सवादी दृष्टिबाट व्याख्या-विश्लेषण गर्दै, तिनको समाधान खोज्ने र सामान्य जनसमुदायलाई त्यस सिद्धान्तबाट शिक्षित दीक्षित गर्ने क्रममा लेखिएका हुन् । त्यसैले तिनको भाषा र शैली बौद्धिक वा प्राज्ञिक नभएर अत्यन्त सरल र सबैले बुझ्ने खालका छन् र तिनमा जनप्रिय उखान तुक्का र लोकसाहित्यका पात्रहरूको प्रशस्त प्रयोग गरिएको छ । उनका बहुचर्चित निबन्धहरूमा 'व्यक्तिपूजाको विरोध गर !', व्यवहारबारे, अन्तर्विरोधका विषयमा, उदारवादको विरोध गर !, अध्ययन पद्धतिमा सुधार ल्याऊ !, येनान गोष्ठीमा साहित्य र कलाबारे प्रवचन, रूढिबद्ध पार्टी लेखनको परिशोधन गर !, पार्टीभित्रका गलत प्रवृत्तिहरू विरुद्ध सङ्घर्ष गर्ने समस्या, चिनियाँ समाजमा वर्गहरूको विश्लेषण, जनताको लोकतान्त्रिक अधिनायकत्व, पार्टीभित्रका बेठीक विचारहरूको परिशोधनबारे, सही विचार कहाँबाट आउँछन् ?, जनताबीचका अन्तरविरोधहरूको सही सञ्चालन गर्ने विषयमा' आदि सैद्धान्तिक र व्यावहारिक दुवै दृष्टिबाट अत्यन्त उपयोगी रचना छन् । यी मध्येका अधिकांश निबन्ध ऐतिहासिक भौतिकवादमा आधारित छन् भने व्यवहारबारे, अन्तरविरोधका विषयमा, सही विचार कहाँबाट आउँछन् र जनताबीचका अन्तरविरोधहरूको सही सञ्चालनजस्ता रचना द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी ज्ञानमीमांसासित सम्बन्धित रहेका छन् । समग्रमा उनले आफ्ना रचनाहरूमा वर्गसङ्घर्ष, अन्तरविरोधको सही पहिचान र सञ्चालन, व्यवहार र सिद्धान्तको एकता, तथ्यहरूबाट सत्यको खोज आदिमा विशेष जोड दिने गरेको पाइन्छ । उनका सम्पूर्ण कृतिहरू विभिन्न खण्डहरूमा र प्रमुख कृतिहरू 'छानिएका रचनाहरू' भन्ने ग्रन्थमा प्रकाशित भएका छन् ।

तड स्याओ फिङका विचारहरू

विद्वानहरूका अनुसार वास्तविकतामा मार्क्सवादको प्रयोग गर्ने दिशामा दुईवटा चरणहरू देखा परेका छन् । पहिलो चरणमा नयाँजनवादी क्रान्ति र माओ च तोङको नेतृत्वमा त्यसको विजयपूर्ण समापन पर्दछ भने त्यसपछि समाजवादी निर्माणको दोस्रो चरणमा, तड स्याओ फिङको वैचारिक नेतृत्व अन्तर्गत चिनियाँ विशेषताहरूले सम्पन्न आधुनिक समाजवादी चीनको निर्माण गर्ने हालका क्रियाकलापहरू रहेका छन् ।

तड स्याओ फिड माओकै समकालीन चीनका एक भविष्यद्रष्टा र प्रभावशाली राजनायक हुन् । उनले १९६७ मा माओको देहवसानपछि देखापरेको नयाँ अवस्थामा विगतका सफलता र विफलताहरूको लेखाजोखा गर्दै, एक्काइसौं शताब्दीका चुनौतीहरू बीच समाजवादी चीनको आधुनिकीकरण गर्नुपर्ने आवश्यकता हृदयङ्गम गरेर केही मौलिक अवधारणा र योजनाहरू प्रस्तुत गरे ।

तड्ले अधिदेखि स्थापित समाजवादी बाटो, जनताको लोकतान्त्रिक अधिनायकत्व, कम्युनिष्ट पार्टीको नेतृत्व र मार्क्सवाद-लेनिनवाद माओ च तोड विचारधाराका आधारमा खुलापन र सुधारको नीतिअनुसार कृषि, उद्योग, सुरक्षा तथा विज्ञान प्रविधिका क्षेत्रमा चार आधुनिकीकरणको योजना प्रस्तुत गरे, राष्ट्रिय जीवनका सबै क्षेत्रहरूमा साहसका साथ सुधारका पाइला सारेर सङ्कटग्रस्त हुँदै गएको समाजवादी व्यवस्थालाई नयाँ जीवन दिन खोजे । उनले राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय अनुभवहरूको निचोड फिक्दै राजनैतिक र आर्थिक क्षेत्रमा मात्र होइन सैद्धान्तिक क्षेत्रमा पनि आधुनिकीकरणको आवश्यकता औल्याए । स्वभावतः निरन्तर गतिशील र द्वन्द्वात्मक प्रकृतिको मार्क्सवाद क्रमशः यान्त्रिक रीतिरिवाज र रूढिवादमा परिणत हुन सक्ने खतरा देखेर नै उनले सुधार र आधुनिकीकरणको आह्वान गरेका थिए ।

तड्का सैद्धान्तिक सूत्रहरू एकदमै सरल र व्यावहारिक छन् । जस्तै तथ्यहरूबाट सत्य खोज !, व्यवहारलाई सत्यको मापदण्ड बनाऊ !, आफ्नो मगजलाई जडसूत्रवादी प्रभावबाट मुक्त पार !, आदि । यी द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी ज्ञान सिद्धान्तका आधारभूत सूत्र र द्वन्द्वात्मक भौतिकवादका सारतत्त्व पनि हुन् । व्यवहार नै ज्ञानको प्रस्थानबिन्दु, आधार र सत्यको एक मात्र कसी हो । त्यसैले सिद्धान्त र व्यवहारको एकतामा जोड दिएर प्रकृति र समाजमा परिवर्तन ल्याउन सकिन्छ । यसै आधारमा चीनको नयाँ परिस्थितिलाई दृष्टिबोध गर्दै उनले वर्गसङ्घर्षलाई मूल कडीका रूपमा लिने पुरानो चिन्तनका ठाउँमा अब आर्थिक विकास वा विज्ञान प्रविधिजस्ता प्रमुख उत्पादक शक्तिहरूको विकासलाई केन्द्रीय कार्यभार मानेर काम गर्नुपर्ने आवश्यकता, अन्तर्विरोधहरूको विशिष्टता र विविधता बिसैर तिनलाई 'सङ्घर्षको दर्शन' मात्र मान्ने एकपक्षीय प्रवृत्तिको सट्टा, एकको धेरैमा विभाजन र धेरैको एकमा समायोजनबारे व्यक्त गरेका नवीन दार्शनिक धारणाहरू अत्यन्त विचारणीय छन् । त्यसैगरी राजनीति र अर्थतन्त्रका क्षेत्रमा समाजवादी जनतन्त्र र कानूनी राज्य प्रणाली, समाजवादको प्रथम चरण, समाजवादी बजार अर्थतन्त्र, विशेष-आर्थिक क्षेत्र,

एक देश दुई व्यवस्था, अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्धमा शान्ति, सुधार, प्रतिस्पर्धा र सहयोगको विश्व व्यवस्था जस्ता उनका विचारहरू पनि उत्तिकै उल्लेखनीय छन्। यसरी माओ च तोङ चीनमा पहिलो क्रान्तिका सूत्रधार थिए भने तङस्याओ फिङ दोस्रो क्रान्तिका सिद्धान्तकार र अगुवा बने। त्यसैले चीनले मार्क्सवाद-लेनिनवाद-माओ च तोङ विचारधारासँगै तङ स्याओ फिङका विचारलाई पनि जोडेर आफ्नो पथप्रदर्शनको दार्शनिक सिद्धान्त निर्धारण गरेको छ। तङका कृतिहरू पनि विभिन्न खण्डमा प्रकाशित भएका छन्।

सारांशमा भन्दा चिनियाँ दार्शनिक परम्पराको यो लामो विकास यात्रामा त्यहाँका बुद्धिजीवी र श्रमजीवी दुवैको महत्त्वपूर्ण योगदान रहेको छ। लोकजीवनको यथार्थलाई प्राथमिकता दिने चिन्तन यथार्थवादी विचारधारा हो। दर्शनको क्षेत्रमा यथार्थवाद एशियाको देन बनेर विशेष गरी चिनियाँ दर्शनको देन बनेर रहेको छ। यस यथार्थलाई पश्चिमी जगत्मा यथार्थवादको प्रादुर्भाव हुनु अघि नै चिनियाँ दर्शनमा प्रकट भएका यथार्थवादी दृष्टिकोण एवं दार्शनिक सोचका साथ साहित्य सिर्जना भएको तथ्यले पुष्टि गर्दछ। त्यसर्थ चिनियाँ दर्शनको सन्दर्भ आउनासाथ बुद्ध दर्शनको प्रभाव पूर्वको चिनियाँ दर्शनसँगसँगै पछिल्लो समयको नयाँ सामाजिक, आर्थिक र साँस्कृतिक दर्शनलाई समेत नियालेको खण्डमा मात्र हामीले चिनियाँ दर्शनबारे सही दृष्टिबोध प्राप्त गर्न सकौं।

गणितको ऐतिहासिक र दार्शनिक विवेचना

प्रा.डा. मीनबहादुर श्रेष्ठ

पृष्ठभूमि

मानव सभ्यताको विकासक्रमसँगसँगै गणितको विकास हुँदै आएको देखिन्छ। गणित मानव क्रियाकलापको अभिन्न अङ्ग भएकाले यसको विकास मानव समाजको विकासको सन्दर्भमा हुँदै आएको कुरा पुष्टि हुन्छ। गणितीय धारणा र अभ्यासको प्रारम्भिक विकास तथा उत्पत्ति सम्बन्धमा किटानका साथ भन्न नसकिने भए तापनि गणित भाषाको रूपमा पनि भएकाले समाज तथा भाषाको विकाससँगसँगै गणितको पनि विकास हुँदै आएको कुरा इतिहासको समाजशास्त्रीय अध्ययनले पुष्टि गरिसकेको छ। यसरी हेर्दा गणितको विकास मानव सभ्यताको विकास सँगसँगै भएको स्पष्ट हुन्छ।

मानव विकासका प्रमुख केन्द्र मानिएका स्थानहरू (जस्तै मेसोपोटामियाको सभ्यता, इजिप्टको सभ्यता, भारतीय सभ्यता, सिन्धु घाटीको सभ्यता, चीनको सभ्यता आदि) मात्र गणित विकासको केन्द्र नभएर सिङ्गो मानव सभ्यता नै गणित विकासको क्षेत्र हो। तर हामीले वर्तमान समयमा विद्यालय, महाविद्यालय तथा विश्वविद्यालयमा अध्ययन अध्यापन गर्ने गणितको इतिहास पढ्दा गणितको विकास पश्चिमी मुलुक (युरोप)बाट भएको जस्तो देखिन्छ। यद्यपि दक्षिण एशिया तथा चीनमा पनि गणितको विकासको इतिहास ईसाको पहिलो सहस्राब्दीको मध्यतिर भएको कुरा ऐतिहासिक दस्तावेजबाट देखिएको छ। हिन्दू अरबी सङ्ख्या सङ्केत प्रणाली यस क्षेत्रमा उत्पत्ति भएर अरबमा प्रयोग हुँदै पश्चिममा पुगेको कुरा इतिहासले बताउँछ।

गणित विकासको क्रममा संसारभरिका मानव सभ्यताको कुनै न कुनै रूपमा योगदान भए तापनि हामीले पढ्ने पढाउने गणित पश्चिमी मुलुकबाट आएको विषय जस्तो देखिएको छ। यसका धेरै कारणहरूमध्ये निम्न लिखित कारणहरू प्रमुख देखिन्छन् :

१. भूमध्य सागरले युरोप, एसिया र अफ्रिका समेतलाई जोड्ने कार्य गरेकाले र त्यस क्षेत्र आफै पनि मानव सभ्यताको विशाल क्षेत्र

भएकाले मानव सभ्यताको साथै गणितीय विकासको संवाहकका रूपमा यस क्षेत्रको भूमिका हुन गएको देखिन्छ ।

२. युरोप, एसिया र अफ्रिकामा भएका गणितलाई औपचारिक गणितका रूपमा विकास गर्ने क्रममा ग्रीसको ठूलो भूमिका रहेको छ, जसलाई अद्वितीय भूमिकाको रूपमा पनि उल्लेख गरिन्छ । उक्त गणितलाई आजको गणितको औपचारिक सुरुवात मानिन्छ (रोजरकुक, १९९७:३) ।

३. पश्चिमी मुलुकको वैचारिक, राजनैतिक, वैज्ञानिक र प्राविधिक साम्राज्यको कारणले गणितीय सम्पदाको एकाधिकारको विकासले पनि यो अवस्थाको सिर्जना भएको देखिन्छ ।

अफ्रो-एसियाली गणितको शास्त्रीय विकासलाई हेर्दा युरोप केन्द्रित गणितीय विकासको इतिहासमा महत्त्व नदिएको वा कम दिइएको देखिएको छ । दक्षिण एसियाली भूभागमा गणितको विकासका सन्दर्भमा एम बर्नाल (१९८७) र जि.जि. जोसेफ (२०००) लाई उल्लेख गर्दै पाउल अर्नेस्ट (२००९:१८९-२०२) ले भनेका छन् कि धेरै पहिले (पाणिनीको समय) देखि नै 'उत्पत्ति' को रूपमा गणितमा निगमन विधिको प्रयोग भएको पाइन्छ । तर ती तार्किक प्रणालीलाई बौद्धिक रूपमा गणना गरिएन । जोसेफलाई उद्धृत गर्दै अर्नेस्ट भन्छन् कि भारतीय गणितका ती प्रमाण आंशिक रूपमा पाणिनीको भाषा र व्याकरणका आधारमा व्यवस्थित गरिएका थिए भने प्राचीन ग्रीक गणित दार्शनिक विकासमा आधारित थियो । यसरी हेर्दा प्राचीन ग्रीक गणित र भारतीय गणितको विकासको अन्तर ज्ञानशास्त्र (Epistemology) मा देखिएको थियो, तर यसैका आधारमा भारतीय गणितमा विकास भएको निगमन विधिलाई स्वीकार नगर्नु गणितको आधुनिक मान्यता विपरीत देखिन्छ ।

गणितको ऐतिहासिक विकासक्रम हेर्दा मानवको दैनिक जीवन सञ्चालन गर्न आवश्यक पर्ने सामान्य गणितीय सीप, धारणा आदिबाट सुरु भएको गणित विभिन्न अवस्था पार गर्दै जटिल गणितीय संरचनाको रूपमा विकसित भएको हो । आजको युगको गणित दर्जनौं क्षेत्रको व्यापक औपचारिक संरचनाको रूपमा विकसित भएको छ । आजका गणितज्ञ तथा दार्शनिक हिजोका जस्तो व्यापक क्षेत्रका अध्ययनकर्ता नभएर एउटा क्षेत्रभित्र हराउँछन् । वर्तमान समयमा यति धेरै विकसित भएको गणितको ऐतिहासिक विकासक्रम हेर्दा मूलतः दुई आधारभूत मानवीय क्रियाकलापबाट विकास भएको देखिन्छ (रोजरकुक, १९९७:५) ।

पहिलो, गणना र नाप सम्बन्धी क्रियाकलाप (गतिविधि) । यस

क्रियाकलापको विकास पनि मानव सभ्यताको क्रममा सङ्गठित समाजको विकासको साथसाथै भएको मानिन्छ ।

दोस्रो, आकारका आधारमा वस्तुहरूको वर्गीकरण । गणना, नाप र आकारका आधारमा वस्तुहरूको वर्गीकरण गणितीय क्रियाकलापका मुख्य आधारहरू हुन् । गणनाबाट अङ्क गणित, आकारको अध्ययनबाट ज्यामिति र वस्तुको नापको क्रममा गणना र आकार दुवैको उपयोग हुन गई गणितको विशेष अध्ययन सुरु भएको देखिन्छ । अर्को शब्दमा भन्दा सङ्ख्या र आकारको संयुक्त प्रयोगले वस्तुहरूको नाप, वस्तुहरूको क्रम, तुलना आदिको अध्ययनलाई अगाडि बढायो र गणितको विकास हुन गयो ।

नेपाली बृहत् शब्दकोशमा (पोखरेल, वि.सं. २०४०) मा— “गणितको अर्थ सङ्ख्या र परिणाम सम्बन्धी विषयको शास्त्र, हिसाबको ज्ञान गराउने शास्त्र भनेर दिइएको छ । म्याथम्याटिक्स डिक्सनेरी (जेम्स एन्ड जेम्स, १९८८) का अनुसार गणित आकार, क्रम, परिमाण र यस्तै अन्य अवधारणासँग सम्बन्धित तार्किक अध्ययन हो । एउटै धारणाको कुरा गर्दा सङ्ख्या गणितको आधारभूत धारणा मानिन्छ (पिस्कोनोभ, १९८१:११) । गणितलाई सङ्ख्या र स्पेस सम्बन्धी विज्ञानको रूपमा पनि लिइन्छ । यसरी हेर्दा गणितको अर्थ सामान्य मानिसको समझभित्र केही न केही आउन सक्छ, तर आजको गणित यति जटिल तथा व्यापक रूपमा विकास हुँदै गयो कि गणितज्ञ र गणित दार्शनिकको परिभाषा गणित विषय अध्ययन गर्ने तथा अध्यापन गराउनेहरूलाई समेत बुझ्न गाह्रो भयो । यस सम्बन्धमा बीसौं शताब्दीका प्रख्यात गणितज्ञ डेविड हिलबर्ट र तर्कशास्त्री बर्ट्यान्ड रसेल आदिले दिएको गणितको परिभाषा सान्दर्भिक देखिन्छ ।

डेविड हिलबर्टका अनुसार गणित एउटा कागजमा खेल्ने औपचारिक खेल जस्तै हो, जुन खेल अर्थ विहीन चिन्हहरूको प्रयोग गरेर खेलिन्छ । यस परिभाषाले गणित (शुद्ध गणित) लाई अर्थपूर्ण प्रकारले व्याख्या गर्न नसकिने औपचारिक प्रणाली (संरचना) को रूपमा लिइएको छ । बर्ट्यान्ड रसेलका अनुसार गणित यस्तो विषय हो, जसमा न त हामीलाई गणितमा के गरिराखेका छौं भन्ने नै थाहा हुन्छ, न त हामीले जे गरेका छौं त्यो नै ठीक छ भन्ने थाहा हुन्छ । यो परिभाषा गणितको तार्किक सङ्गठन र अपरिभाषित आधारलाई इङ्गित गर्नेतिर लक्षित छ । पाउल अर्नेस्ट (१९९१) ले उल्लेख गरे अनुसार इमे लकटोस (१९७६) का अनुसार गणित निर्विकल्प विषय होइन, गणितज्ञहरूले जे गरेका छन् र गर्दछन्, त्यो गणित हो । त्यस्तो ज्ञान अनन्तका लागि सत्य हुन्छ भन्ने होइन । यो भनाइ गणित समाज सापेक्ष छ भन्ने विचारसँग सम्बन्धित छ । यसरी हेर्दा गणितलाई

अपरिवर्तनीय तथ्यहरूको सङ्गठन मान्ने हाम्रो विश्वासमाथि ठूलो प्रहार हुन्छ। गणितको उपयोग गर्ने विभिन्न व्यावसायी, गणितका विद्यार्थी र शिक्षकहरूले युगौंदेखि गणितलाई अपरिवर्तनीय सत्य (निरपेक्ष सत्य) को रूपमा लिंदै आएको पृष्ठभूमिमा गणित निरपेक्ष रूपमा सत्य छैन भन्ने विचार अपाच्य हुनु स्वाभाविक छ। त्यसो भए गणित के हो त ? यसले के को अध्ययन गर्दछ ? के गणित सत्य तथ्य विषयको सङ्गठन होइन ? आदि प्रश्नको सम्बन्धमा विवेचना गर्नु उपयोगी हुन्छ। यस लेखको दोस्रो खण्ड यसै विषयमा केन्द्रित रहेको छ।

गणित शास्त्रको दार्शनिक विवेचना

के ? किन ? र कसरी ? भन्ने प्रश्नले ज्ञानको विकासको क्रममा अत्यन्त महत्त्व राख्दछन्। के ? र किन ? भन्ने प्रश्न विषयको पहिचानसँग सम्बन्धित छन्। कसरी ? भन्ने प्रश्न सामान्यतः विधि र प्रक्रियासँग सम्बन्धित हुन्छ। यही सवाल गणितको सम्बन्धमा पनि लागू हुन्छ।

गणितका सम्बन्धमा उठ्ने प्रश्नहरूमध्ये गणित के हो ? गणितीय ज्ञानको आधार के हो ? हामीले मान्दै आएको गणितीय ज्ञानको सत्यता के मा आधारित छ ? यो सत्य निरूपणको विधि अकाट्य छ ? आदि आधारभूत प्रश्नहरू हुन्।

यी प्रश्नहरूको सम्बन्धमा व्याख्या विवेचना मानव इतिहासको दुई हजार वर्ष अघिदेखि हुँदै आएको मानिन्छ। गणित के हो ? भन्ने प्रश्न गणितप्रति हेर्ने दृष्टिकोणमा भर पर्ने भएकाले यी प्रश्नहरूलाई दार्शनिक रूपमा व्याख्या विवेचना गर्नु आवश्यक छ। गणितको इतिहास हेर्दा निरपेक्ष गणितको दर्शन लामो समयदेखि स्थापित देखिन्छ। मानव इतिहासका महान् दार्शनिक प्लेटो (ईसापूर्व चौथो शताब्दी) को विचारदेखि लिएर अठारौँ शताब्दीका दार्शनिक कान्ट, बीसौँ शताब्दीका गणितज्ञ डेबिट हिलबर्ट, तर्कशास्त्री बर्ट्यान्ड रसेल समेत यही विचारका हिमायती हुन्। अधिकांश गणितज्ञहरू पनि यसै धारमा पर्दछन्।

यस दर्शनका आधारमा गणितलाई निरपेक्ष सत्य ज्ञानको सङ्गठनका रूपमा लिइन्छ। गणित सुनिश्चित ज्ञानको सङ्गठन र वस्तुगत ज्ञानको भण्डार हो, जुन अपरिवर्तनशील छन्। यो मानवीय ज्ञानको त्यो क्षेत्र हो जुन निश्चित र अपरिवर्तनशील छ तथा मानवीय मूल्य मान्यताभन्दा माथि छ। यस चिन्तनको विकासक्रममा करिब २५०० वर्ष अघि युक्लिडले सुरु गरेको तार्किक ज्यामितीय संरचनाको विकासले ठूलो योगदान पुऱ्याएको देखिन्छ। यो संरचना नै गणितीय संरचनाको नमुना बन्यो। गणितलाई

औपचारिक तार्किक संरचनामा कसरी ढाल्ने भन्ने सम्बन्धमा यसले ऐतिहासिक नमुनाको कार्य गरेको पाइन्छ। यो विधि गणितमा सत्य निरूपण गर्ने विधिको रूपमा प्रयोग हुन गयो।

ग्रिसबाट सुरु भएको मानिने औपचारिक गणितको पहिलो दार्शनिक थेल्स (ई.पू. ६४०-५४६) हुन् (वालेस एण्ड वेस्ट, १९९८:२) भने त्यसपछिका पाइथागोरस पनि एक प्रमुख प्राचीन गणितशास्त्री मानिन्छन्। यस विधिलाई विकास गर्नमा इतिहासकै प्रसिद्ध दार्शनिक अरस्तु (ई.पू. चौथो शताब्दी) को भूमिका पनि महत्त्वपूर्ण रहेको छ। अरस्तु (ई.पू. ३८४-३२२) लाई प्राचीन समयका व्यवस्थित र क्रमबद्ध अध्ययनका प्रणेता र ठूला दार्शनिक मानिन्छ। उनले १७ वर्षको उमेरमा प्लेटोको अकादमीमा प्रवेश गरेर त्यहीं २३ वर्ष बिताएका थिए (वालेस एण्ड वेस्ट, १९९८:७)। वर्तमान गणितमा प्रयोग हुने मुख्य अवयवहरू मध्ये परिभाषा, स्वयम् सिद्ध तथ्य र निगमन पद्धतिको विकासमा अरस्तुको तर्कको आधारमा निष्कर्ष निकाल्ने पद्धति (सिलेजिज्म)को महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको छ।

माथि गरिएको विभिन्न विश्लेषणका आधारमा युक्लिडको ज्यामिति गणितीय विकासमा अद्वितीय नमुना बनेको देखिन्छ। यसको महत्त्वको सम्बन्धमा अठारौँ शताब्दीका प्रमुख दार्शनिक इमानुयल कान्टले यस ज्यामितिलाई मानिसको मगजको ज्यामितीय दृष्टिको रूपमा लिएका छन्। उनले भनेका छन् कि युक्लिडको ज्यामिति मानवीय दृष्टिको व्याख्या हो। उनले यतिसम्म भने कि मानवीय दृष्टिको व्याख्या यसले मात्र गर्ने भएकाले युक्लिडको ज्यामिति भन्दा अर्को ज्यामिति हुन सक्दैन। युक्लिडको यो ज्यामितिलाई गणितको पूर्ण औपचारिक नमुना बनाउन यति धेरै बौद्धिक अभ्यास भयो कि बीसौँ शताब्दीका एक प्रमुख गणितज्ञ डेविड हिलवर्टको प्रयासबाट यो औपचारिक नमुनाको रूपमा स्थापित भयो।

बीसौँ शताब्दीसम्म आइपुग्दा गणित विभिन्न शाखा प्रशाखाले सुसम्पन्न विद्याको रूपमा स्थापित भयो। अङ्क गणितको विकासबाट सङ्ख्या सिद्धान्तको विकास भयो। सङ्ख्या सिद्धान्त गणितको उच्च अध्ययनको विषय बन्यो। बिज गणितको व्यापक विकास तथा परिवर्तनले यसलाई सङ्ख्याको सामान्यीकरणको सिद्धान्त र नियमहरूको अध्ययनबाट विस्तार गरी अमूर्त प्रणालीको रूपमा (एबस्ट्र्याक्ट अलजेब्रा) विकास भयो। उन्नाइसौँ शताब्दीमा लोभाचेव्स्की, बोलाइ, रिमा तथा गसका अलग-अलग अध्ययनले ज्यामितिको विकास यति धेरै भयो कि युक्लिडको ज्यामिति सम्पूर्ण मानव दृष्टि तथा अध्ययनको विषय नभई यो त ज्यामितिको एउटा धार हुन गयो। त्रिभुजको भित्री कोणको योगफल १८० डिग्री मात्र नभएर

यसभन्दा बढी वा घटी हुन सक्ने ज्यामितिहरूको विकास भयो, जसलाई नन-युक्लिडियन जिओमेट्री (Non-Euclidean geometries) भनिन्छ ।

सत्रौँ शताब्दीदेखि गणितको महत्त्वपूर्ण शाखाको रूपमा विकास भएको क्यालकुलसले विशेषतः निरन्तरता र सीमान्तमान (Continuity and Limit) को अध्ययन गर्दछ र यसको सामान्यीकृत सैद्धान्तिक अध्ययनलाई 'एनालिसिस' भनिन्छ । इ. न्युटन र जी. डब्ल्यु. लेबनिजले सत्रौँ शताब्दीमा विकास गरे पनि यस विधाको विकास पनि उन्नाइसौँ र बीसौँ शताब्दीमा विभिन्न गणितज्ञ (बर्नाड बोल्जानो, ए.एल.कचि, बर्नहार्ड रिमा, कार्ल बेरट्रास, मोरिस फ्रचेट आदि) का खोजले उच्च औपचारिक रूपमा हुन गयो ।

समष्टिमा भन्दा बीसौँ शताब्दीमा गणितको औपचारिक, सामान्यीकृत तथा सैद्धान्तिक विकासको क्रम तीव्र हुन गयो । यी विकासक्रमले दार्शनिक रूपमा प्लेटोले सुरु गरेको, अरस्तुले विकास गरेको तार्किक निष्कर्षको अध्ययनले चरम विकास गर्‍यो । प्लेटोका अनुसार गणितीय वस्तुहरूको (विषयवस्तुको) वास्तविक अस्तित्व छ, त्यो वस्तुगत छ र त्यसको अस्तित्व विचारमा छ । यस विचारलाई प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रूपमा आधुनिक गणितज्ञहरू/गणित दार्शनिक (फ्रेज, रसेल, कान्टर, बर्नेज, हार्डि आदि) ले अगाडि बढाएको देखिन्छ । उनीहरूको विचारमा गणित निरपेक्ष ज्ञानको सङ्गठन हो र गणितीय ज्ञान मानवीय क्रियाकलाप, व्यवहार र गतिविधिबाट स्वतन्त्र छन् । उनीहरूका अनुसार गणित मानव ज्ञानहरूमा सबैभन्दा अपरिवर्तनीय तथा निश्चित ज्ञान हो, जुन समाज र समय सापेक्ष छैन । तिनीहरू मानव क्रियाकलापका लागि उपयोगी हुन सक्छन् । यसलाई पनि ३ भागमा बाँड्न सकिन्छ । ती हुन्- औपचारिकवाद, तर्कवाद र निर्माणवाद (पी. अर्नेस्ट, १९९१) ।

औपचारिकवादका प्रणेता डेविड हिलबर्टका अनुसार गणित एउटा खेलजस्तै हो, जुन खेल अर्थहीन चिन्हहरूको प्रयोग गरी निश्चित नियमका आधारमा कागजमा खेलिन्छ । यसको धेरै अर्थ मध्ये गणितीय ज्ञानको संरचना अर्थपूर्ण हुनुपर्दछ र यसको व्यावहारिक व्याख्या हुनु नै पर्दछ भन्ने आवश्यक छैन । गणितका सम्बन्धमा यस्तै विचार प्रख्यात वैज्ञानिक आइन्स्टाइनले पनि व्यक्त गरेका छन् । माल्कोम ग्राहम (१९७५:२८१) ले उल्लेख गरे अनुसार सापेक्षताको सिद्धान्तमा आइन्स्टाइनले भनेका छन् कि ज्यामितिले वास्तविक भौतिक जगत्को प्रतिनिधित्व गर्दछ भन्ने नै थाहा छैन र यो कुरा सायद भौतिक जगत्को प्रकृतिमा भर पर्दछ । उनको भनाइ अनुसार सबै गणितीय प्रणाली एउटा तर्क प्रणाली हो । त्यसैले यसले हाम्रो

भौतिक वास्तविकताको प्रतिनिधित्व गर्दछ भन्ने नै छैन । यो कुरा यसको आधारभूत मान्यतामा भर पर्न सक्दछ । यसका लागि निम्न लिखित उदाहरण उपयोगी हुन सक्दछ ।

युक्लिडको ज्यामितिको शाब्दिक अर्थ पृथ्वीको नाप (ज्या.पृथ्वी, मिति.-नाप) भन्ने लगाइन्छ । अर्थात् पृथ्वीको नापको प्रयासमा गणितीय विधाको विकास भएको मानिन्छ । यो ज्यामिति नै खगोलीय मापन (इन्जिनियरिङ, सर्भे आदि) मा प्रयोग भइरहेको छ । यसका बाबजुद यो ज्यामिति पृथ्वीको सतहमा पूर्ण रूपमा लागू हुँदैन । उदाहरणका लागि पृथ्वीको सतहमा खिचिने ठूलो त्रिभुज (कागजको पानामा खिचिने ६ से.मी., ८ से.मी. र १० से.मी. को त्रिभुजको सट्टा यसै त्रिभुजसँग समरूप हुने गरी ६ कि.मी., ८ कि.मी. र १० कि.मी. को त्रिभुज) को कल्पना गर्नु भन्ने पृथ्वीको सतहमा खिचिएको ठूलो त्रिभुजको भित्री कोण कागजमा खिचिएको त्रिभुजको भित्री कोण जस्तै १८० डिग्री हुँदैन । यस्तो त्रिभुजको भित्री कोणको योगफल १८० डिग्रीभन्दा बढी हुन्छ भन्ने कुरा नन युक्लिडियन ज्यामितिबाट प्रमाणित भइसकेको छ (उल्फ, १९४५) ।

दार्शनिक रूपमा औपचारिकवाद र तर्कवाद दुवैले गणितलाई निरपेक्ष ज्ञानको सङ्गठनको रूपमा विकास गर्न गणितीय संरचनालाई कसरी पूर्ण, एकरूपता (Consistent), स्वतन्त्र (Independence) बनाउन सकिन्छ भन्नेमा रह्यो । यसमा बढी जोड दिँदा गणितको अर्थपूर्ण आयाम पछाडि पार्यो । यही निरपेक्ष धारहरू अन्तर्गत निर्माणवाद पनि पर्दछ, जसको चिन्ता गणितको सङ्गठन र प्रस्तुतिलाई अर्थपूर्ण बनाउन पर्दछ भन्ने छ । यसका पछिल्ला व्याख्याताहरूमा (ब्राउर १९१३, क्रोनेकर (१९६०), विसोप (१९६७), डुभेट (१९७७) आदि पर्दछन् । उनीहरूका अनुसार गणितको सङ्गठन अर्थपूर्ण रूपमा विकास गरिनु पर्दछ र गणितलाई अनर्थपूर्ण विकासबाट जोगाउनु पर्दछ, त्यसबाट मात्र गणितको विकास हुन्छ । यिनीहरूको आधारमा गणितको अर्थपूर्ण व्याख्या नगर्ने तर्क तथा विधिको उपयोग गरिनु हुँदैन । यसका आधारमा गणितमा युगौँदेखि अपनाइएको अप्रत्यक्ष गणितीय तर्कको विधि (जसमा विरोधाभासपूर्ण निष्कर्षमा आई कुनै गणितीय कथनलाई सत्य सावित गरिन्छ, यसलाई कन्ट्राडिक्सनमा आधारित प्रमाण जुटाउने पद्धति भनिन्छ ।) लाई उचित मानिँदैन । किनकि यस्ता विधिले गणितको तर्कपूर्ण व्याख्या र विकास गर्दैन ।

निर्माणवादीहरू धेरै थरीका भए पनि उनीहरूको साझा मान्यता र चिन्ताको विषय भनेको औपचारिक परम्परागत गणित असुरक्षित छ र यसलाई रचनात्मक विधिबाट पुनर्निर्माण गरेर मात्र अर्थपूर्ण तथा सुरक्षित

बनाउन सकिन्छ भन्ने हो । यसका एक प्रमुख कठोरपन्थी अध्ययनकर्ता ब्राउवरका अनुसार गणितको अध्ययन भनेको निर्माणात्मक प्रक्रिया हो र यो प्रक्रिया हाम्रो मस्तिष्कमा सुरु हुन्छ, लिखित गणित त्यसपछि मात्र कागजमा व्यक्त हुन्छ । उनका अनुसार गणितका सबै तथ्यहरू पूर्ण छैनन्, तर्कको अन्त्य हुँदैन । त्यसैले तर्कका आधारमा निकालिएका गणितलाई अन्तिमरूप मान्न सकिँदैन । गणितमा विकास भइरहेको नयाँ नयाँ क्षेत्र र यसको प्रयोगले यी भनाइलाई पुष्टि गर्दै आएको छ । यी विचारहरूले गणितलाई गतिशील र रचनात्मक दिशामा डोर्‍याएको छ । थोरै भए पनि यी विचारले गणितलाई गतिशील बनाएको देखिन्छ । यद्यपि यिनीहरू (निरपेक्षवादी) को मूल मान्यता गणितीय ज्ञान निरपेक्ष ज्ञानको सङ्गठन हो भन्ने नै हो ।

गणितको दर्शनमा व्यापक परिवर्तन बीसौँ शताब्दीको उत्तरार्द्धतिर हुन गयो, जब गणितलाई निर्विकल्प सत्यको रूपमा लिन सकिँदैन र गणितीय ज्ञान सुधार तथा परिवर्तनको घेराबाट बाहिर हुन सक्दैन भन्ने चिन्तनको विकास भयो । यस चिन्तनले दर्शनको रूप लिने क्रम जारी रह्यो । यसलाई गणितको अनिरपेक्षवाद (Fallibilism) को नामले चिनिन्छ । अब यसै बारेमा बढी चर्चा गरिन्छ ।

गणितको नवीनतम दर्शन

बीसौँ शताब्दीको पूर्वार्द्धदेखि नै शताब्दीयौँदेखि मूल रूपमा स्थापित भइसकेको गणितदर्शनको निरपेक्षवादी धाराले ठूला ठूला चुनौती सामना गर्नुपरेको । यी चुनौतीहरू मूलतः गणितमा विकास हुन गएका विरोधाभासपूर्ण नतिजाका कारणहरूले हुन गयो । पाउल अर्नेस्टले उल्लेख गरे अनुसार गणितज्ञ तथा तर्कशास्त्री गोटलव फ्रेजले विभिन्न प्रकाशन (ई.सं. १८७९, १८९३) मार्फत गणितीय ज्ञानको तर्कपूर्ण बलियो आधार तयार पारेको दावी गरे, तर रसेल (१९०२) ले फ्रेजको प्रणालीमा विरोधाभासको या अस्थिरताको समस्या (Inconsistency) रहेको देखाउन सफल भए । रसेलले तर्कको विकासका लागि सेट थ्योरी (Set theory) को प्रयोग गरे र— “एउटा सेट त्यसैको उप-सेट हुन सक्दैन ।” भन्ने सिद्धान्त प्रतिपादन गरे, जुन आजसम्म पनि विरोधाभासपूर्ण छ (रोजर कुक, १९९८: ४४०-४४१) ।

गणितमा उत्पन्न भएका विरोधाभासमध्ये सेट थ्योरी (युग्मसिद्धान्त) एक प्रमुख समस्या हो । यो यस्तो विधा हो जसबाट सबैजसो अरू क्षेत्र प्रभावित छन् । किनकि यो गणितको भाषा जस्तो भएको छ । यसका

जन्मदाता जर्ज कान्टरले यति धेरै विरोध खप्नुपन्थो कि यसै कारणले उनको मृत्यु मानसिक अस्पतालमा भयो (रोजर कुक, १९९७) । गणितमा उत्पन्न भएका विरोधाभासपूर्ण नतिजाका कारण यसलाई एकातिर यसमा भएका कमी कमजोरी हटाएर पूर्ण रूपमा वैध तथा एकरूपी स्थिर प्रणाली (Consistent system) बनाउने प्रयास जारी रह्यो (जसका कारणले निरपेक्षवादको विकास औपचारिकवाद, तर्कवाद र निर्माणवादको रूपमा भयो) भने बीसौं शताब्दीको उत्तरार्द्धमा निरपेक्षवादी धाराको विरोधमा धेरै बहस तथा प्रकाशन भए । गणितीय ज्ञानलाई निरपेक्ष ज्ञानको सङ्गठन बनाउने मुख्य आधारमध्ये निगमन तर्कको आधार र स्वयम् सिद्ध तथ्यको आधारमाथि ठूला प्रश्न उठेपछि निरपेक्षवाद गणितको निर्विकल्प सिद्धान्त रहेन । यसको विकल्पमा सापेक्षतावादी दर्शन (जसलाई फलिविलिजम भनिन्छ) को विकास भयो । यसका आधारमा गणितीय ज्ञानको सङ्गठन सापेक्ष ज्ञान हो । गणितीय ज्ञान पनि सामाजिक निर्माण भएकाले अन्य सामाजिक ज्ञान परिवर्तन, परिमार्जन भए जस्तै गणितीय ज्ञानमा पनि परिवर्तन र परिमार्जन हुन्छ । यसका अध्ययनकर्ताहरू (डेभिज, हर्स, लकटोस, टिमोचेको, किचर, अर्नेस्ट आदि) ले बीसौं शताब्दीको उत्तरार्द्धमा गणितको यस विचारलाई अगाडि बढाएको देखिन्छ ।

यसका एक प्रमुख प्रवर्तक लकटोसका अनुसार गणित त्यो हो जो गणितज्ञहरूले गर्दछन् र गरेका छन्, जसमा सबै मानवीय क्रियाकलापमा र सिर्जनामा भए जस्तै अपूर्णता रहन्छ । यसका समर्थकहरूका अनुसार गणितीय धारणा र प्रमाणलाई कहिले पनि अन्तिम र अपरिवर्तनीय मान्न सकिदैन । गणितीय ज्ञानलाई परिमार्जन र नवीकरण गर्नुपर्ने हुन सक्दछ, जब गणितमा नयाँ परिवर्तन र मूल्याङ्कनको आधार विकास हुन्छ । बीसौं शताब्दीका प्रसिद्ध गणितज्ञ एम. क्लिन (१९८०) को गणित सम्बन्धी धारणा अनुसार उन्नाइसौं शताब्दीको निरपेक्ष गणित— जसलाई मानव विकासको गौरव मानिएको थियो, अब त्यो ठूलो भ्रम मात्र रह्यो (अर्नेस्ट, १९९१) । यस्तै गरेर अर्का गणितज्ञ हर्सको विचारमा (पाउल अर्नेस्टले उल्लेख गरे अनुसार) गणितको निरपेक्षताको कुरा गर्नुभन्दा गणितको दर्शनका लागि नयाँ प्रकारले सोच्नु उपयुक्त हुन्छ । गणितीय ज्ञानलाई साँच्चै नै यो अन्य मानवीय ज्ञान जस्तै सापेक्ष, सुधारमुखी, विकासशील तथा अनुमानित (tentative) रूपमा उल्लेख गर्नु उचित हुन्छ । यस्ता गणित सम्बन्धी दृष्टिकोण गणित एकलैमा आएको होइन । यो त मानवीय ज्ञान सबै सामाजिक निर्माण हो र यस्ता ज्ञान निरपेक्ष रूपमा निश्चित हुन सक्दैन भन्ने आजको बढ्दो बौद्धिक प्रभावले ल्याएको नतिजा हो । बरु यस क्रममा

गणित नै अन्तिम विधा हो, जसले युगौं युगदेखिको आफ्नो निरपेक्षताको अस्तित्व जोगाउन अबै पनि प्रयास गरिरहेको छ ।

सापेक्षवादी धाराको विकासक्रममा अस्तित्वमा आउन खोजेका गणितीय दर्शनहरूमा सामाजिक निर्माणवाद एक हो । यसले गणितलाई सामाजिक निर्माणको रूपमा लिन्छ । यसले मूलतः गणितीय ज्ञानको उत्पत्ति र विकासक्रमलाई बढी महत्त्व दिन्छ । यसका प्रस्तावक पी. अर्नेस्ट (१९९१) का अनुसार यो चिन्तनले लकटोसको क्वासी इम्पीरिसिज्मको धारणा (जसमा गणितीय धारणा र ज्ञानको विकास तथा परिवर्तन भई रहन्छ) बाट सापेक्षवादी ज्ञान आर्जनको सिद्धान्तलाई लिन्छ, भन्ने अर्कोतिर गणितीय ज्ञान र तथ्यहरू भाषिक धारणामा आधारित छन् । भाषा, नियम र समझदारीले गणितीय सत्य स्थापित गर्न र व्याख्या गर्न ठूलो भूमिका खेल्दछ भन्ने धारणा कन्भेन्सनलिज्मबाट लिएको छ । यस दर्शनले विषयगत र वस्तुगत ज्ञानको सम्बन्ध तथा विकासको क्रमलाई व्याख्या गर्दछ । यसमा कुनै व्यक्तिको गणितीय ज्ञान (विषयगत ज्ञान) कसरी प्रकाशन मार्फत् बाहिर आएपछि विषयगत र व्यक्तिगत ज्ञान अन्तर वैयक्तिक, संपरीक्षण, समालोचनाको बाटोबाट गुज्रिएर वस्तुगत ज्ञानको रूपमा विकास हुन्छ ।

यसरी गणितीय ज्ञानको विकास हुने क्रममा लकटोसका अनुसार गणितीय ज्ञानको विशेष संपरीक्षण, वैध निष्कर्षमा आधारित विचारको आदान-प्रदान, आधारभूत विधि (तरिका) को उपयोगका साथै गणितीय खोजको स्वाभाविक तर्कको उपयोगको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहन्छ । यसरी विषयगत ज्ञानलाई वस्तुगत ज्ञानमा रूपान्तरण गर्दा अपनाइने वस्तुगत समालोचनाको आधार भाषा तथा गणितको वस्तुगत ज्ञानमा भर पर्दछ भन्ने यसको एक प्रमुख मान्यता हो । सामाजिक निर्माणवाद एक प्रस्तावित दर्शनको रूपमा रहेको छ र यसबाट गणितको वस्तुगत पहिचान खतरामा पर्न सक्ने मात्र नभई गणितको दर्शन, गणितको इतिहास र गणितको समाजशास्त्रीय आधारसँग नजिक हुन जान सक्ने खतरा भएको चिन्ता थुप्रै गणितज्ञहरूले गरेका छन् ।

निष्कर्ष

मानव विकासको क्रममा विकास भएका गणितीय धारणाहरूले समाज विकासको साथसाथै गणितीय संरचनाको विकासको रूप लिएको पाइन्छ । मानिसको विकासको औजारका रूपमा विकास भएको गणित समाज विकासको जटिलतासँगै अगाडि बढेको पाइन्छ । भौतिक वस्तुको

परिमाणात्मक पक्षको नापसँग बढी सम्बन्धित भएर होला यस विषयले युगौंदेखि बढी वस्तुगत मान्यता प्राप्त गरेको, गुणलाई भन्दा पनि परिमाणलाई जनाउने भएकाले पनि यसको नापको वैधता तथा स्थायित्व बढी नै भएको हुन सक्दछ । गणना, नाप र आकारको आधारमा सुरु भएको गणित सङ्ख्या र आकारको संयुक्त प्रयोगले यसको विकासलाई अगाडि बढायो । यसरी विकास हुँदै जाँदा इक्लुडको ज्यामितीय नमुनाको विकासले गणितको विकासमा यति ठूलो प्रभाव राख्यो कि यसलाई गणितको औपचारिक सैद्धान्तिक नमुनाको रूपमा लिन थालियो ।

उन्नाइसौँ र बीसौँ शताब्दीको पूर्वार्द्धसम्म पनि गणितमा यो नमुना यति धेरै हावी भयो कि यसको विरोधमा प्रख्यात गणितज्ञ रिचार्ड कुरान्ट र हरबर्ट रोबिन्स (१९४७) ले आफ्ना विचार व्यक्त गरे । उनीहरूको भनाइ अनुसार गणितको यो विधि गणितीय तथ्यहरूको अन्तर्सम्बन्धलाई तार्किक संरचनामा व्यवस्थित गर्नका लागि हो, तर गणितका विशेष खोजहरू यस विधिबाट मात्र कमै गर्न सकिएला । यसका लागि अन्तरदृष्टिमा आधारित निर्माणात्मक चिन्तन नै गणितीय विकासको गतिशीलताको मूल आधार हो । गणितमा निरपेक्षवादको विकासको क्रममा ठूलो योगदान पुऱ्याएको गणितको यो नमुना बीसौँ शताब्दीको उत्तरार्द्धमा आइपुग्दा खपि नसक्ने आरोप तथा विरोधाभासपूर्ण अवस्थामा पुग्यो । गणितको निरपेक्षवादी दर्शनको विरोधमा सापेक्षतावादी दर्शन अगाडि आयो । प्लेटोको दार्शनिक विचारबाट प्रभावित गणितको निरपेक्ष दर्शनमा धेरै नै प्रश्नहरू उत्पन्न भइसकेका छन् । त्यसैले यसमा सुधार र परिमार्जनको आवश्यकता टड्कारो रूपमा नै देखिएको छ । पाउल वुडनिक (२००९) का अनुसार गणित दर्शन वस्तुगत र निर्माणात्मक दुवै हो । उनी भन्दछन् गणितको दर्शन वस्तुगत हो किनभने यसले गणितीय ज्ञानलाई ती प्रश्नहरूमा सीमित राख्दछ, जसको समाधान तर्कपूर्ण निश्चित चरणहरूमा पूरा हुन्छ । कर्ट गोडेलको गणितको अपूरो साध्य (Kurt Godel's Incompleteness theorem) लाई उद्धृत गर्दै उनी भन्दछन् कि कसैले पनि गणितलाई त्यतिबेला पूर्ण रूपमा बुझ्न सक्दछ, जब यसलाई के कुरा ठीक नभनी यसलाई सदा विकासात्मक सम्भावनाहरूको रूपमा लिइन्छ ।

माथिका भनाइले यो अथवा त्यो अर्थ र क्रममा पनि निरपेक्ष गणितको दर्शन यथास्थितिमा मान्य छैन । सापेक्षवादीहरूमध्ये कठोरपन्थीलाई छोड्दा पनि गणितीय ज्ञान निरपेक्ष सत्य, निश्चित, अपरिवर्तनशील तथा सामाजिक क्रियाकलापभन्दा माथि होइन । अन्य सामाजिक ज्ञान जस्तै गतिशील, परिवर्तनशील, परिमार्जनशील छ भन्ने नै

गणितको आधुनिक दर्शनको प्रवृत्ति हो । यस प्रवृत्तिले 'सबै सिद्धान्तहरू व्याख्या हुन्, कुनै पनि व्याख्या अन्तिम हुन सक्दैन' भन्ने उत्तरआधुनिकतावादसँग सामीप्यता राखेको देखिन्छ । यस चिन्तनका एक प्रमुख चिन्तक रिउबेन हेर्स (Rueben Hersh) को पुस्तक वास्तवमा गणित के हो ? (What is mathematics, really ? 1999) मा उनले भनेका छन् कि गणित दर्शनले गणितका प्रमुख क्षेत्र तथा पक्षहरूलाई समेट्ने प्रयास गर्नुपर्दछ । निरपेक्षवादी धाराले विविध क्षेत्र तथा पक्षलाई समेट्न सकेको छैन भन्ने उनको व्याख्या हो । औपचारिकवादका मुख्य प्रणेता डेभिड हिलवर्टलाई इडिगत गर्दै हेर्स भन्दछन् कि गणितको औपचारिक दर्शनको विकासको क्रममा क्यालकुलस र एनालाइसिसका गणितीय विषय तथा कथनहरूलाई तिनीहरूको प्रसङ्ग अर्थ तथा व्याख्याहरूलाई नकोट्याई सबैलाई केवल सूत्रको रूपमा लिए । हेर्स भन्दछन्, हिलवर्टले गणितको औपचारिक दर्शनको विकास गर्ने क्रममा आफू दार्शनिक भएको कुरा भुलेर गणितज्ञको भूमिका निर्वाह गरे । उनले गणितलाई जीवनसँग सम्बन्धित गरेर हेरेनन् । समष्टिमा भन्दा हेर्स लगायतका सापेक्षतावादीहरूको मान्यतामा औपचारिकीकरण गणितको एक पक्ष हो, तर यसले गणितका सबै पक्षलाई समेट्न सक्दैन । गणितलाई वास्तविक धरातलमा ल्याउने क्रममा सामाजिक निर्माणवाद (Social Constructivist), मानववादी (Humanist and Marverick), क्वासी इम्पेरिसिस्ट (Quasi- empiricist), प्रकृतिवादी (Naturalist) हरूको ठूलो भूमिका रहेको छ । यी सबैको कार्यले गणितको नवीन दर्शनको दिशाबोध हुन गएको देखिन्छ ।

सन्दर्भग्रन्थ सूची

- अर्नेस्ट पि. (१९९१), द फिलोसफी अफ म्याथम्याटिक्स एजुकेसन, लन्डन: द पाल्मर प्रेस ।
- अर्नेस्ट, पि., गियर बी. एन्ड श्रीरमन (सम्पा.) २००९). क्रिटिकल इस्युज इन म्याथम्याटिक्स एजुकेसन, चार्लोट एन. सी. इन्फरमेसन एज पब्लिसिङ ।
- उल्फ, एच.इ. (१९४५). नन-युक्लिडियन जिओमेट्री, न्युयोर्क: रिनेहाट एन्ड विन्स्टन ।
- कुक, रोजर (१९९७). द हिस्ट्री अफ म्याथम्याटिक्स, न्युयोर्क: जोन विले एन्ड सन्स ।

- कुरान्ट, आर.एन्ड रबिन्स, एच. (१९४८) ह्वाट इज म्याथम्याटिक्स ?, न्युयार्क: अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।
- ग्राहम, एम. (१९७५). मोर्डन इलमेन्ट्री म्याथम्याटिक्स, न्युयार्क: हार्कोट ब्रास जोभानोविच ।
- जेम्स एन्ड जेम्स. म्याथम्याटिक्स डिक्सनरी (चौथो भारतीय संस्करण १९८६), दिल्ली: सिबीएस पब्लिसर्स एन्ड डिस्ट्रिब्युटर्स ।
- पिस्कोनोभ (१९८१). डिफरेंसियल एन्ड इन्टेग्रल क्यालकुलस भोलुम-I, मस्को: मिर पब्लिसर्स ।
- पोखरेल, बालकृष्ण (सम्पा.) (वि.सं. २०४०). नेपाली बृहत् शब्दकोश, काठमाडौं: नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
- वालेस एन्ड वेस्ट (१९९८). रोडस टु जिओमेट्री, प्रिन्टिस हल अपर सेडल रिभर, एनजे ।
- हर्स, आर. (१९९९) ह्वाट इज म्याथम्याटिक्स रियल्ली ? न्युयार्क: अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।

पाश्चात्य नीतिशास्त्रको सङ्क्षिप्त परिचय

गोविन्दशरण उपाध्याय, पीएच.डी.

१. नीतिशास्त्रको स्वरूप र क्षेत्र

संसारभरिका विश्वविद्यालयमा परम्परागत दर्शनशास्त्रान्तर्गत तत्त्वशास्त्र, सौन्दर्यशास्त्र, तर्कशास्त्र, ज्ञानशास्त्र र नीतिशास्त्रको अध्ययन-अध्यापन भइरहेको छ, दर्शनशास्त्रान्तर्गतको विषय भएकोले नीतिशास्त्र पनि दर्शनशास्त्रसरह नै विवादास्पद छ । नीतिशास्त्रको शास्त्रीय स्वरूपका सम्बन्धमा विवादको मुख्य कारण यसको उत्पत्तिसँग गाँसिएको छ । ग्रीसेली होस् अथवा ल्याटिन Mores दुवै शब्दको अर्थ-सन्दर्भ परम्परा वा प्रचलनसँग रहेको देखिन्छ । देश, काल र परिस्थितिअनुसार हरेक समाजका प्रचलन, मान्यता, रीतिरिवाज र आदर्शहरू फरक-फरक हुन्छन् । दुईवटा फरक-समाजका मान्यताहरू कहिलेकाहीँ पूर्णतः विपरीतार्थी पनि हुन्छन् । उदाहरणका लागि हिन्दूसामाजिक मान्यतामा गाईको पूजा गरिन्छ भने मुस्लिम वा ईसाई-समाजमा गाई वा गोरू मासुका लागि पालिन्छ, यस्तो अवस्थामा नीतिशास्त्र 'विवादहरूको अखाडा' बन्नुलाई अस्वाभाविक भन्न सकिन्छ ।

१.१ नैतिक समस्याहरू

समाजशास्त्रलाई बुझ्न त्यसका समस्याहरूसँग परिचित हुनुपर्ने भएभैं नीतिशास्त्रलाई बुझ्न पनि यसका समस्याहरूको प्राथमिक ज्ञान हुनु जरूरी छ । एउटा नैतिक-प्रश्नलाई सामाजिक अथवा धार्मिक समस्यासँग छुट्याएर बुझ्नु सजिलो छैन तर व्यावहारिक विश्लेषणबाट यो सम्भव हुन्छ । विज्ञहरूले नीतिशास्त्रका समस्याहरूलाई सरलरूपमा निम्न प्रकारले प्रस्तुत गरेको पाइन्छ :

१. कुनै मानिसको कर्म उचित हुन्छ कि अनुचित ?
२. कर्मको औचित्य अथवा अनौचित्यको कारण के हो ?
३. कर्मको औचित्यको मानक अथवा मानदण्ड के हुन्छ ?
४. कर्मको लक्ष्य अथवा उद्देश्य के हुनुपर्छ र स्वार्थ एवं निःस्वार्थबीच सङ्घर्ष भएमा कुनलाई स्वीकार्नु उचित हुन्छ ?

५. के पूर्ण निःस्वार्थीपन सम्भव छ ?
६. कर्म गर्न मानिस पूर्ण स्वतन्त्र छ कि पराधीन वा विवशतामा गरिएका कर्मको उत्तरदायित्व कर्ताले स्वीकार्नु पर्छ कि पर्दैन ?
७. स्वेच्छिक कर्मका लागि मानिसले दण्ड-पुरस्कार किन पाउनुपर्छ ?
८. मानवीय जीवनको अन्तिम ध्येय अथवा साध्य के हो ? यसलाई प्राप्त गर्न हामीले कस्ता साधनहरूको प्रयोग गर्छौं र साध्य-साधन बीच कस्तो सम्बन्ध हुनुपर्छ ?

उपरोक्त सबै समस्याहरू मानवीय आचरणसँग सम्बन्धित छन् । नीतिशास्त्रको अर्को नाम आचरणशास्त्र पनि हो किनभने यसले मानवीय आचरणको सूक्ष्म विश्लेषण गर्छ र सर्वाधिक स्वीकार्य आचरणको प्रारूप प्रस्तावित गर्छ । अमुक मानिसले अमुक परिस्थितिमा कस्तो आचरण गर्‍यो । उसले गरेको त्यो अमुक आचरण नैतिकरूपमा उचितऽअनुचित, शुभऽअशुभ, पापऽपुण्य आदि कुन वर्गमा पर्छ र के आधारमा फलानो कर्म शुभऽअशुभ छ ? जस्ता विषयवस्तुहरूको तटस्थ विश्लेषण गरेर नीतिशास्त्रीले आचरणको आदर्श प्रस्तुत गर्ने वैज्ञानिक प्रयत्न नै नीतिशास्त्र वा आचरणशास्त्र हो । खास कुरा के भने मानिस कर्म गर्न बाध्य छ तर हरेक कर्महरू आचरण हुँदैनन् । नैतिक वा अनैतिक हुनु कर्मको एउटा गुण हो । जुन कर्ममा नैतिकगुणहरू हुन्छन्, ती नै आचरणशास्त्रका विषय हुन्छन् ।

१.२ नीतिशास्त्रको परिभाषा

नीतिशास्त्र र सामाजिक परम्परा वा मान्यताका बीच ज्यादै गहिरो सम्बन्ध रहेको छ । आजको बौद्धिक युगमा आचरणशास्त्रलाई परम्परा वा धर्मको साँघुरो घेराले बाँध्न सकिन्न । अभ्यासजन्य कर्म, परम्परा वा धार्मिक आचरणको अन्धानुकरणलाई सार्वभौम आचरण भन्न सकिन्न तर उपरोक्त पृष्ठभूमिबाट यसलाई पूर्णतः अलग-थलग पार्न पनि सकिन्न । त्यसैले नीतिशास्त्रका सबैजसो परिभाषाहरू विवादास्पद देखिन्छन् । आचरणशास्त्रका प्रमुख विद्वान् पाश्चात्य दार्शनिक प्रा. विलियम लिलिका लागि नीतिशास्त्र 'मानव आचरणको आदर्शमूलक विज्ञान' हो भने अर्का पाश्चात्य नीतिशास्त्रीका विश्लेषणमा 'आदर्श विज्ञानका रूपमा यसले कर्महरूको वैज्ञानिक औचित्य निर्धारणको अध्ययन गर्छ' । यसैगरी समकालीन प्रकाण्ड नीतिशास्त्री जे.एस. म्याकज्जीले 'नीतिशास्त्र मानवीय कर्महरूको मानक ज्ञात गर्ने आदर्श विज्ञान हो' भन्दै यसको अधिकतम स्वीकार्य परिभाषा प्रस्तुत गरेका छन् भने यस लेखकका विचारमा 'नीतिशास्त्र मानकीय अथवा आदर्शमूलक विज्ञान हो जसले मानिसले गरेका

स्वेच्छिक कर्महरूको उचितऽअनुचितरूपमा मूल्याङ्कन गर्न केही मानदण्डहरू प्रस्तावित गर्छ' ।

उपरोक्त परिभाषाहरूका आधारमा नीतिशास्त्रको शास्त्रीय एवं व्यावहारिक स्वरूप र क्षेत्र निर्धारित भएको अनुमान गर्न सकिन्छ र यसबाट निम्न तथ्यहरू उजागर हुन्छन् :

१. नीतिशास्त्र एउटा जीवन्त विज्ञान हो जसले मानवीय आचरणको सुव्यवस्थित अध्ययन गर्न निरीक्षण, परिकल्पना, वर्गीकरण, समायोजन इत्यादि वैज्ञानिक विधिहरूको प्रयोग गर्छ ।

२. नीतिशास्त्र आदर्शमूलक विज्ञान हो किनभने यसका विषयवस्तु तथ्यात्मक नभएर मूल्यात्मक हुन्छन् । नीतिशास्त्र एउटा नियामक विज्ञान पनि हो किनभने यसले मानवीय आचरण कस्तो हुनुपर्छ भन्ने बारे आफ्नो राय प्रस्तुत गर्छ ।

३. नीतिशास्त्रले सामाजिक व्यक्तिहरूका स्वेच्छिक कर्म अध्ययन गर्छ । अतिसामाजिक कर्म, अनैच्छिक कर्म, अभ्यासजन्य कर्म वा जबर्जस्ती गराइएका कर्महरूको उत्तरदायित्व कर्तामा हुँदैन । उत्तरदायित्व नीतिशास्त्रको पहिलो शर्त हो र यस्तो उत्तरदायित्व केवल स्वेच्छिक कर्मका कर्तामा मात्र हुन्छ ।

४. नीतिशास्त्रमा मानवीय आचरणको अध्ययन स्वेच्छिक आचरणको अधिकतम स्वीकार्य मानकको आधारमा गर्न गरिन्छ, हामीले तुलना नगरी कुनै अमुक कर्मलाई उचित वा अनुचित भन्न सक्दैनौं । कुनै कर्मलाई शुभऽअशुभ वा उचितऽअनुचित घोषित गर्ने आधार चाहिन्छ र यो आधार नीतिशास्त्रले पूरा गर्छ 'के हुनुपर्छ' वा 'कस्तो हुनुपर्छ'को मानक प्रस्तुत गर्छ ।

५. नैतिक मानकहरूले सामाजिक मूल्यका रूपमा काम गर्छन् । सर्वसाधारणले सामान्य परिस्थितिमा सहज र श्वेच्छापूर्वक पालन गर्ने कर्मलाई सामाजिक-मूल्य भनिन्छ र नीतिशास्त्रले यिनको मूल्याङ्कन गरेर सहज बनाउँछ ।

१.३ नीतिशास्त्रको प्रकृति

पहिलो, नीतिशास्त्र कला-सङ्कायमा पर्छ कि विज्ञान सङ्काय अन्तर्गत ? यसबारेमा पनि केही कुरा गर्नु आवश्यक छ, कलाको मूल सम्बन्ध रचनात्मकता अथवा सृजनासँग हुन्छ भने नीतिशास्त्रको ज्ञानात्मकतासँग । उदाहरणका लागि एउटा चित्रकारले सुन्दर चित्र कोर्छ तर नीतिशास्त्रीले सुन्दर चरित्रको आविष्कार नगरेर अनुकरणीय आदर्श प्रस्तुत गर्छ । बुझ्नुपर्ने कुरा के हो भने चित्रकलाको ज्ञान नभएको मानिस

चित्रकार हुन सक्दैन तर एउटा कुशल नीतिशास्त्रीलाई अनैतिक आचरण गर्नबाट उसको बुझाईले बाधा गर्दैन । एउटा परम धार्मिक भैं देखिने मानिस अधार्मिक हुन सक्छ, नैतिक मूल्यहरू ज्ञानात्मक भएकोले क्रियात्मक र रचनात्मक हुँदैनन् । अतः नीतिशास्त्रलाई कला नै भन्न नमिले तापनि यसमा कलाका केही विशेषताहरू अन्तर्निहित भएको तथ्य स्वीकार्नु पर्छ ।

दोस्रो कुरा, आजभोलिका अधिकतर विद्वान्हरूले नीतिशास्त्रलाई 'विज्ञान' ठान्छन् किनभने यसमा आचरणका आदर्शको व्यवस्थापन गरिन्छ, यसमा आधुनिक विज्ञानले अपनाउने विशेष, सुव्यवस्थित, निस्पक्ष, सामान्य र भेदभावरहित जस्ता अधिकांश प्रविधिहरू प्रयोग गरिन्छन् । तैपनि नीतिशास्त्रीय अध्ययनलाई यथार्थवादी विज्ञानसरह ठान्नु हुँदैन । नीतिशास्त्रका निष्कर्षहरू मूल्यात्मक हुन्छन् जब कि यथार्थ विज्ञानका निष्कर्षहरू विवरणात्मक । अतः आचरणशास्त्रमा 'कस्तो हुनुपर्छ'को नियमन गरिने भएकोले यसलाई प्रयोजन मूलक विज्ञान मानिन्छ ।

उपरोक्त विवरणबाट के सिद्ध हुन्छ भने नीतिशास्त्र एउटा नियामक तर व्यावहारिक विज्ञान हो जसले 'फलानो कर्म गर, फलानो कर्म नगर' भनेर उचितऽअनुचित, शुभऽअशुभ, कर्मऽअकर्म तथा कर्तव्यऽअकर्तव्यको व्यावहारिक मार्गचित्र प्रस्तुत गर्छ । व्यावहारिक जीवनका लागि नैतिक आदर्शहरू कति महत्त्वपूर्ण र अनिवार्य हुन्छन् एउटा सामान्य मानिसले पनि राम्रैसँग बुझेको कुरा हो । अतः नीतिशास्त्रको व्यवहारगत वैज्ञानिकतालाई अस्वीकार गर्नुपर्ने कुनै कारण देखिन्न ।

१.४ नीतिशास्त्रको कार्यक्षेत्र

नीतिशास्त्रको कार्यक्षेत्र ज्यादै व्यापक छ, कुन काम नैतिक छ र कुन काम अनैतिक ? भनेर ठ्याक्कै निर्णय गर्नु सजिलो छैन । कुनै कार्यका विषयमा केही बोल्नुभन्दा पहिले हामीसँग कर्ताको इच्छा, अभिप्राय, मानसिक तथा शारीरिक अवस्था इत्यादिबारे तथ्यगत विवरण हुनुपर्छ । कार्य घटित भएको परिस्थिति, कार्यको सामाजिक वा व्यावहारिक प्रभाव र कार्यको मूल उद्देश्य जस्ता विवरणले कर्मको औचित्य वा अनौचित्य निर्धारित गर्छन् भने धार्मिक, सामाजिक, आर्थिक र मनोवैज्ञानिक पक्षको पनि यसमा व्यापक प्रभाव हुन्छ, तथापि नीतिशास्त्रको कार्यक्षेत्रलाई बूँदागतरूपमा निम्न तवरबाट प्रस्तुत गर्न सकिन्छ:

१. नीतिशास्त्रले मानवीय आचरणको मूल्याङ्कन गर्छ जसलाई यसको मानक पक्ष भनिन्छ ।

२. आचरणको मानक स्थापित गर्ने प्रेरक तत्त्वजस्तै इच्छा, संवेग,

अभिप्राय आदिको यसमा अध्ययन गरिन्छ र यसलाई नीतिशास्त्रको मनोवैज्ञानिक पक्ष भनिन्छ ।

३. हरेक मानवीय कर्म कर्ताको मनमा उठेका इच्छा वा भावनाका कारण घटित हुन्छन् । तर यदि मानिसले कुनै बाह्य वा आन्तरिक दबाबका कारण कर्म गरेको छ भने, उसको कर्मलाई नीतिशास्त्रको विषय मान्न सकिन्न । अतः कर्म गर्दा कर्ताको शारीरिक र मानसिक स्वतन्त्रताबारे पनि विचार गर्नुपर्छ । यो नीतिशास्त्रको आचार सम्बन्धी पक्ष हो ।

४. हरेक मानिस कुनै न कुनै समाजको अङ्ग हुन्छ र उसका आचरणमा सम्बन्धित सामाजिक मान्यताको प्रभाव हुन्छ । आचारशास्त्रमा यो बारेमा विचार गरिन्छ र यसलाई नीतिको सामाजिक पक्षका रूपमा अध्ययन गरिन्छ ।

५. व्यावहारिक जीवनमा मानिसका केही कर्महरू राज्य, धर्म वा समाजले तोकेका दण्ड वा पुरस्कारको भावनाले प्रेरित हुन्छन् । यो नीतिशास्त्रको वैधानिक पाटो हो ।

अन्त्यमा, नीतिशास्त्रमा नैतिक-विचारहरूको निर्धारण गरिन्छ जसका आधारमा कर्मको नैतिकता स्थापित गर्न सहयोग प्राप्त हुन्छ, मानवीय चेतना वा व्यवहारमा रहेको उचितऽअनुचित विचारहरूको नैतिक व्याख्या गर्नु पनि नीतिशास्त्र कै कार्य हो जसलाई यसको प्रत्ययात्मक पक्ष भनिन्छ ।

१.५ नीतिशास्त्र र अन्य शास्त्रीय विधाहरू

माथिल्ला बूँदाहरूले अन्य शास्त्रीय विधाहरूसँग नीतिशास्त्रको सम्बन्ध कस्तो रहेको छ भन्ने केही छनक दिएको छ, नीतिशास्त्र सामाजिक मानवका दैनिकीसँग प्रत्यक्ष सम्बन्ध र सरोकार रहेको विषय भएकोले धर्मशास्त्र, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र, दर्शनशास्त्र, राजनीतिशास्त्रजस्ता विषयहरूसँग यसको घनिष्ठ सम्बन्ध छ,

नीतिशास्त्र र मनोविज्ञान : मानवीय मनोविज्ञानको जानकारी बिना आचरणको प्रकृतिलाई बुझ्न सकिन्न । अभावको ज्ञान, अभावपूर्तिको चाहना, अभिलाषा, आकाङ्क्षा, प्रयोजन, अभिप्राय र सङ्कल्प जस्ता विचारहरू कर्म घटित हुनुभन्दा पहिलेका मानसिक अवस्था हुन् । एउटा नीतिशास्त्रीका लागि उक्त मनोदशाका (मानसिक व्यापारका) तथ्यहरू ज्ञान नितान्त आवश्यक हुन्छ, नीतिशास्त्र आदर्श-विज्ञान भए तापनि यसको आधार भने मनोविज्ञानमा निहित भएकोले आचरणको उद्देश्य बुझ्न पनि यसको आवश्यकता पर्छ नै । मूलतः भावना मनोविज्ञानको विषय हो

भने विवेक नीतिशास्त्रको आधार । दुवैको उत्पत्ति 'मानस'बाट नै भएको हो । अतः यी दुवैमा प्रकृतिगत, क्षेत्रगत र दृष्टिकोणमा भिन्नता भए तापनि दुवै अन्योन्याश्रित छन् ।

नीति र समाज : नैतिकता तथा अनैतिकता, सदाचार तथा दुराचार, उचित एवं अनुचितजस्ता विषयहरू सामाजिक मानवका लागि अनिवार्य ठानिन्छन् । बालबालिका, अतिरोगी, पागल र असाधारण अवस्थाका मानिसले गरेका कार्यलाई उचितऽअनुचित भनिंदैन । मूलतः असल आचरणका अधिकांश विषयहरू सामाजिक नियम हुन्छन् र समाजले स्वीकृत गरेका कर्महरू असल, कमसल र खराबमा वर्गीकृत हुन्छन् । सामाजिकीकरणमा परेका कार्यहरू नै नैतिक आचरण हुन्छ, अतः आचरणशास्त्र र समाजशास्त्र बीच ज्यादै घनिष्ठ सम्बन्ध रहेको हुन्छ भन्ने स्वतः ज्ञात हुन्छ ।

नीति र धार्मिकता : परम्परागत नेपाली समाजमा धार्मिकतालाई असल आचरण वा परोपकारका रूपमा स्वीकारेको पाइन्छ, यसबाट धर्म र नीतिशास्त्र बीच कस्तो सम्बन्ध रहिआएको छ भन्ने कुरा अनुमान गर्न सकिन्छ, तर पनि आर्नोल्ड, ब्रेड्ले र अर्हमजस्ता अनेकौं नीतिशास्त्रका विद्वान्हरूले धार्मिकता र नैतिकता फरकफरक विषय भएको जिकिर गरेका छन् भने देकार्त, कान्ट, लक आदि दार्शनिकहरूले 'ईश्वराभिमुख जीवन नै नैतिक जीवन हो' भनेर नैतिकताका लागि धर्मको अनिवार्यतामा जोड दिएका छन् । तर वैदिक सनातनी हिन्दूहरूले भने 'आचार परमो धर्मः' अर्थात् असल आचरण नै परम धर्म हुन्छ भनेर असल आचरणलाई धार्मिकता भन्दा एक खुट्टिकिलो माथि राखेका छन्, इसाई ईस्लाम धर्ममा यस्तो महानता पाइन्न ।

नीति र राजनीति : राजनीतिमा राज्यका समस्याहरूको अध्ययन गरिन्छ र सम्बन्धित राज्यका नागरिकहरूका लागि आचार, अधिकार र कर्तव्यको व्यावहारिक आदर्शका रूपमा कानून निर्माण गरिन्छ, प्लेटोले राजनीतिलाई नीतिशास्त्रको एउटा अङ्गका रूपमा व्याख्या गरेका छन् । उनका विचारमा राज्यले असल नागरिक निर्माण गर्न सक्दैन तर असल शासनको प्रत्याभूति प्रदान गर्न सक्छ । नेपालमा अनेकौं भ्रष्टाचार-निवारक कानून हुँदाहुँदै पनि भ्रष्टाचार कम भएको छैन किनभने राजकीय नियम सर्वस्वीकार्य छैनन् । राज्यको उदय नै सामाजिक न्याय व्यवस्था कायम गरेर मानव समाजलाई 'असल, उन्नत र सुखी' बनाउने मूल्यमा आधारित भएकाले असल आचरणको आदर्श स्थापित गर्ने कुरामा सहयोगी हुन्छ । कहिलेकाहीँ त भन् राज्यले शक्ति प्रयोग गरेर पनि नैतिक मूल्यको स्थापना

गर्न सघाउँछ, यसरी राजनीति र नीतिशास्त्रमा अर्थपूर्ण सम्बन्ध रहेको कुरा स्पष्ट हुन्छ ।

१.६ नीतिशास्त्रीय प्रणालीहरू

मानवीय आचरणको मानक आदर्श प्रस्तुत गर्नुजस्तो विवादित प्रयत्न अर्को हुन सक्दैन । नैतिक प्रणालीको यथार्थताका विषयमा चर्को विवाद छ । केही दार्शनिकहरूले नीतिशास्त्रमा मनोवैज्ञानिक र अमनोवैज्ञानिक गरी यी दुई मात्र प्रणाली हुन्छन् भन्ने अभिमत राखेको पाइन्छ भने अन्य केहीले दार्शनिक र वैज्ञानिक । यस्तै अन्य विद्वानहरूले निरपेक्ष र सापेक्ष प्रणालीको वकालत गरेको पाइन्छ, उपरोक्त प्रणालीहरू मध्ये कुन प्रणाली अधिकतम प्रामाणिक छ ? यो प्रश्नको सर्वमान्य उत्तर सम्भव देखिन्न । दृष्टिकोण विशेषमा सबै प्रामाणिक नै छन् ।

यसरी नीतिशास्त्रको शास्त्रीय स्वरूप, प्रणाली र प्रायोगिक क्षेत्रको सन्दर्भ विवादास्पद भए तापनि जीवन-जगत्का सन्दर्भमा यसको उपयोगिता बेजोड छ, व्यक्तिगत होस् अथवा सामाजिक तवरमा हरेक मानिसले शुभ, सुख र नैतिक जीवन बिताउन चाहन्छ, यस्तो आदर्शको नियमन केवल नीतिशास्त्रले गर्न सक्छ ।

२. नीतिशास्त्रको मनोवैज्ञानिक आधार

नीतिशास्त्रको मुख्य काम भनेको मानवीय आचरणको आदर्शपूर्ण मानक स्थापित गर्नु हो । आचरणको मूल्याङ्कनका लागि आचरणको विश्लेषण हुनुपर्छ । कर्मको मुख्य प्रेरक स्रोत वा शक्ति के हो भनेर नजानेसम्म आचरणको मानक स्थापित गर्न सकिन्न । अतः अभाव, इच्छा, अभिप्राय, प्रयोजन, प्रेरणा र सङ्कल्पजस्ता आचरणका मूल प्रेरकतत्वको विश्लेषण गरेर मात्रै कर्मको औचित्य वा अनौचित्य सिद्ध हुन्छ । यी विषयहरूको जानकारीलाई नीतिशास्त्रको मनोवैज्ञानिक आधार भनिन्छ । सर्वप्रथम हामीलाई कुनै विषय अथवा वस्तु प्राप्त गर्ने इच्छा हुन्छ । अभावले इच्छालाई जन्म दिन्छ । चयनका लागि इच्छाहरू बीच अन्तर्द्वन्द्व हुन्छ र बलियो इच्छा अभिलाषामा रूपान्तरित हुन्छ । बलवान् अभिलाषा नै सङ्कल्प हुन्छ । सङ्कल्पित अभिलाषा कर्ममा रूपान्तरित हुन्छ । अभावको ज्ञानदेखि सङ्कल्पसम्मका घटनाहरू मानसिक हुन्छन् । कर्म सङ्कल्पको भौतिक अवस्था हो । घटित क्रिया नै शुभऽअशुभ, नैतिकऽअनैतिक हुन्छन् ।

२.१ कर्मका प्रकार

मूलतः ज्ञानप्रधान मानसिक सङ्कल्पमा आधारित कर्ममा मात्र नीतिशास्त्र आकर्षित हुन्छ, मनोविज्ञानका अनुसार इच्छित र अनिच्छित

गरी कर्म दुई प्रकारले घटित हुन्छन्। स्वेच्छिक कर्म गर्दा मानिसले सम्भावित परिणामको आशा राखेर आयोजना पूर्वक सङ्कल्प गरेको हुन्छ भने अनैच्छिक कर्महरू अभ्यासजन्य कारणले, स्वचालितरूपमा, आकस्मिकतापूर्वक, मानसिक वा शारीरिक विकारका कारणले, अज्ञानताका कारण र जबरजस्तीरूपमा घटित भएका हुन्छन्। दोस्रो श्रेणीका कर्महरू नीतिशास्त्रका विषय बन्न सक्दैनन्। स्वेच्छिक कर्मको मात्रै नीतिशास्त्रले व्याख्या विश्लेषण गर्छ र त्यसको मानक प्रस्तुत गर्छ।

२.२ अभाव, इच्छा, अभिप्राय, प्रयोजन र सङ्कल्प

स्वेच्छिक कर्मको विश्लेषण गर्दा तीनवटा स्तर रहेको पाइन्छ : मानसिक वा आन्तरिक, शारीरिक र बाह्य वा फल उपलब्धिको स्तर। मानसिक स्तरको आरम्भ अभावको अनुभवका कारण उब्जिन्छ भने यसमा ज्ञानात्मक, रागात्मक र सङ्कल्पात्मक तत्त्वहरू अन्तर्निहित हुन्छन्। यहाँ नीतिशास्त्रका अध्येताले के बुझ्न जरूरी छ भने अभाव प्राकृतिक चाहना हो भने मानवीय ज्ञानको संसर्गले यसमा ज्ञानात्मक तत्त्व प्रवेश गर्छ र यही अभाव इच्छा, प्रयोजन, अभिप्राय र सङ्कल्पका रूपमा विकसित भई 'क्रिया'मा रूपान्तरित हुन्छ। स्वेच्छिक इच्छा अभिप्रायपूर्वक विकसित भएपछि सङ्कल्प हुन्छ, सङ्कल्पले कर्म गराउँछ, यस्तो कर्म नै शुभऽअशुभ वा नैतिकऽअनैतिक हुन्छ, कर्मको परिणाम वा अभिप्रायका आधारमा नैतिक मानक स्थापित गरिन्छन्।

विना प्रयोजन कसैले कर्म गर्दैन। प्रयोजन कार्यको प्रेरक शक्ति हो। मानिसले किन कर्म गर्छ ? वा अमुक कर्म किन गर्ने ? यस्तो उद्देश्यलाई अभिप्राय भनिन्छ, नीतिशास्त्रमा कर्ताले कर्म गर्नु पूर्व साध्य-साधनका बारेमा कसरी निर्णय लियो भन्ने बारे पनि विचारिन्छ, कहिलेकाहीँ असल अभिप्राय हुँदाहुँदै पनि परिणाम कमसल हुन्छ र खराब अभिप्रायमा पनि असल परिणाम निस्कन्छ, यो सबै अभिप्रायको दूरस्थ र तात्कालिक, आन्तरिक र बाह्य, प्रत्यक्ष र परोक्ष, चेतन र अचेतन तथा औपचारिक र वास्तविक भेदका कारण लक्षित हुन्छ, मानवीय मनोविज्ञानको ज्ञानका अभावमा यो सबैको विश्लेषण असहज हुन्छ र नीतिशास्त्रका मानकहरू प्रभावित हुन्छन्। त्यसैले आचरणको कुनै मानक घोषणा गर्नुपूर्व कर्मको साध्य-साधन बारे जान्न जरूरी हुन्छ, किनभने स्वेच्छिक मानिसले मात्र अभिप्राय पूर्वक कर्म गर्न सक्छ।

२.३ चरित्र तथा आचरण

स्वेच्छाले गरेको कार्य सङ्कल्पजन्य भएकोले शुभाशुभ हुन्छ, नैतिकऽअनैतिक हुन्छ, यसैलाई चरित्र भनिन्छ, जुन कर्म हामीले आफ्नो

सङ्कल्प शक्तिको उपयोग गरेर सम्पादन गर्छौं, त्यसलाई कर्म भनिन्छ, स्वेच्छिक कर्म लामो समयसम्म पुनरावृत भईरहँदा चरित्र बन्छ, जब कुनै स्वेच्छिक कर्म दैनन्दिन वा स्थायी हुन्छ, यही चरित्र हो । सामान्य बुझाईमा आचरण र चरित्र एउटै हुन्छन् तर कर्म सम्पादनका क्रममा भने आचरण चरित्रको उत्तरवर्ती अवस्था हो । चरित्र आन्तरिक अवस्था हो भने आचरण चरित्रको बाहिरी अवस्था हो । असल आचरण गर्ने मानिस चरित्रवान् हुन्छ, असल चरित्रनै नीतिशास्त्रको प्रयोजन हो ।

२.४. चरित्र, स्वभाव र व्यक्तित्व

साधारणतया चरित्रलाई हामीले स्वभाव ठान्छौं तर यी दुवैमा भिन्नता छ । चरित्र र स्वभावबीच व्यापक अन्तर रहेको छ, मानिसले आफ्नो चरित्र स्वयं निर्माण गर्छ भने स्वभाव जन्मजात हुन्छ, भोक लागेपछि खाना खोज्नु स्वभाव हो । स्वभावको यो समानता पशु जगत्मा पनि उस्तै हुन्छ । स्वभाव अपरिवर्तनीय हुन्छ तर चरित्र आर्जित एवं परिवर्तनीय हुन्छ । स्वभावभै व्यक्तित्व र चरित्रका बीचको सम्बन्धमा हाम्रो सामान्य चिन्तन अस्वभाविक हुन्छ । व्यक्तित्व एउटा ज्यादै व्यापक सन्दर्भ हो । यसमा शारीरिक, मानसिक, चारित्रिक, वंशाणुगत, वातावरण र अन्य प्रकारका मानवीय गुणहरू र परिवेशहरू समावेश रहेका हुन्छन् । मनोविज्ञानले स्वभाव र व्यक्तित्वको अध्ययन गर्छ भने नीतिशास्त्रमा केवल 'चरित्र'को अध्ययन हुन्छ । अतः नैतिक निर्णयकर्ताका स्वेच्छिक कर्मउपर गरिने निर्णय हुन् ।

३. नैतिक निर्णयहरू

नीतिशास्त्रमा मानवीय कर्मको मूल्याङ्कन हुन्छ । यसका माध्यमबाट उचित आचरणका बारेमा हामीले वैज्ञानिक सूचना पाउन सक्छौं । यहाँ हामीले बुझ्ने पर्ने तथ्य के हो भने नीतिशास्त्रमा केवल सामाजिक मानवका स्वेच्छिक कर्मको मूल्याङ्कन हुन्छ, नैतिक निर्णयको प्रक्रिया ज्यादै जटिल हुन्छ किनभने सम्बन्धित कर्म ऐच्छिक छ वा अनैच्छिक छ भन्ने ज्ञात गर्नु सजिलो छैन । कर्मको औचित्य सामाजिक, राजकीय र धार्मिक मान्यतामा निर्भर रहेका हुन्छन् भने नैतिक निर्णयहरूको जानकारी व्यक्ति एवं समाजका लागि पनि आवश्यक हुन्छ, कर्तव्य बोध भनेकै यही हो । नैतिक निर्णयहरूका निम्न विशेषता हुन्छन् :

१. नैतिक निर्णयहरू मूल्यात्मक हुन्छन् ।
२. नैतिक निर्णयहरू नियामक हुन्छन् ।
३. नैतिक निर्णयहरू आत्मगत र विषयगत दुवै प्रकारका हुन्छन् ।

४. नैतिक निर्णयहरू कर्तव्य बोधक हुन्छन् ।

५. नैतिक निर्णय अनुमानजन्य हुन्छन् ।

६. नैतिक निर्णय बाध्यकारी हुँदैनन् ।

उपरोक्त नैतिक निर्णयका विशेषताले के सिद्ध गर्छन् भने नैतिक निर्णयहरू स्वेच्छिक आचरणमा गरिन्छन् । सर्वप्रथम स्वयं आफ्ना कर्मको तटस्थ द्रष्टा बनेर नैतिक निर्णय गरिन्छ र त्यसपछि दोस्रोले गरेका कर्महरूको । यसको तात्पर्य के हो भने प्रत्येक मानिसमा स्वतन्त्ररूपले कर्म गर्ने क्षमता हुन्छ भने साक्षी बनेर नैतिक निर्णय गर्ने क्षमता पनि हुन्छ । यसरी हरेक व्यक्ति कर्ता एवं निर्णायक दुवै हुन्छ । शरीरले कर्म गर्छ । अन्तरात्माबाट त्यस कर्मको औचित्यऽअनौचित्य निर्धारण गर्छ र नैतिक निर्णय सम्भव हुन्छ ।

४. नीतिशास्त्रका आधारभूत मान्यताहरू

हरेक शास्त्रका केही आवश्यक पूर्वमान्यताहरू हुन्छन् । यस्ता मान्यताहरूलाई सत्य स्वीकार गर्न अनिवार्य हुन्छ किनभने यी अत्यावश्यक 'शर्त' हुन्छन् । नीतिशास्त्रका लागि व्यक्ति, विवेक र आत्म-नियन्त्रण अनिवार्य शर्त हुन् । नीतिशास्त्रमा कर्मको औचित्यको समीक्षा गरिन्छ । कर्म व्यक्तिले गर्छन् र कर्म गर्नेलाई कर्ता भनिन्छ, कर्ताको अभावमा कर्म घटित हुँदैन । कर्मका अभावमा नैतिकताऽअनैतिकताको प्रश्न नै उठ्दैन । नीतिशास्त्रको कर्ता सामाजिक र स्वतन्त्र व्यक्ति मात्र हुन्छ । बाह्य अथवा आन्तरिक दबाब र प्रलोभनमा परेको कर्ता 'स्वतन्त्र-कर्ता' हुन्न । यसरी स्वतन्त्र-कर्ता नीतिशास्त्रको पहिलो आवश्यकता हो । यस्तो व्यक्ति विवेकशील हुनुपर्छ । स्वविवेक अथवा बुद्धिको प्रयोग स्वतन्त्र-कर्ताले मात्र गर्न सक्छन् । एउटा विवेकी मानिसले सोच विचार गरेर, आत्म-नियन्त्रण र स्वेच्छाले कर्म गर्छ तथा कर्मको सम्भावित परिणाम पनि उसको अन्तरात्माले देखेको हुन्छ, असामाजिक मानिस विवेकशील हुने सम्भावना न्यून हुन्छ । विवेक नै सामाजिक मानवको मुख्य गुण हो । विवेकीय गुणका कारण नै मानिस पशुभन्दा भिन्न छ । आहार, निन्द्रा, डर र यौनेच्छा यी चार कुरामा मानिस र पशु समान छन् तर पशु विवेकी हुन्नन् । पशुलाई तिनको प्राकृतिक प्रवृत्तिले क्रियाशील बनाएको हुन्छ । भोकाए पछि पशुले घाँस खोज्दछ । यो एउटा अभावको प्राकृतिक अनुभव हो । पशुले आफ्ना मूल-स्वभावमा अङ्कुश लगाउन सक्दैन किनभने त्यहाँ साध्य-साधनको ज्ञान हुन्न । उदाहरणका लागि पशु र मानिसमा यौनेच्छा समानरूपले हुन्छन् तर मानिसले कुन बेला, कहाँ र को-कोसँग यौन-उपयोग गर्ने भनेर

विचार गर्छ, पशुले गर्दैन । यसरी विवेकशीलता चयनको स्वतन्त्रता पनि भएकाले नीतिशास्त्रका लागि यस्तो छनौट अनिवार्य हुन्छ ।

नीतिशास्त्रको तेस्रो अनिवार्य तत्त्व स्वतन्त्र-सङ्कल्प हो । ऐच्छिक कार्य नै नैतिक निर्णयको विषय हो । यसरी सङ्कल्प स्वतन्त्रताको अर्थ 'स्वेच्छाले गरेको कार्य' भन्ने बुझिन्छ । प्रलोभनमा परी अथवा कुनै प्रकारको आन्तरिक-बाह्य दबाबमा परेर गरेको कार्य 'स्वतन्त्रतापूर्वक सोचेर बुझेर' गरेको ठहरिन्न । स्वतन्त्रता पूर्वक गरिएका स्वेच्छिक कर्मको उत्तरदायित्व कर्तामा हुन्छ । उत्तरदायी कर्मनै उचितऽअनुचित, शुभऽअशुभ वा नैतिकऽअनैतिक हुन्छन् । अतः प्राप्त विकल्पहरूबाट स्वेच्छाले आफ्नो विवेकको प्रयोग गरेर कर्म गर्नु नै 'सङ्कल्प-स्वतन्त्रता' हो र यो आचारशास्त्रीय अध्ययनका लागि पूर्वाधारका रूपमा स्थापित रहेको छ । 'सङ्कल्प-स्वतन्त्रता' भएको व्यक्ति आत्म नियन्त्रित हुन्छ, आत्मनियन्त्रित व्यक्तिले मात्र स्वशासित भएर कर्म गर्छ । यस्ता कर्महरू नै नैतिक निर्णयका विषय हुन्छन् । स्वच्छन्दता आत्मनियन्त्रणको विरोधी तत्त्व हो र स्वच्छन्द मानिसले गरेको कुनै पनि कर्म नैतिकताको मानक बन्न सक्दैन ।

५. नीतिशास्त्रका सिद्धान्तहरू

पाश्चात्य दर्शनभन्दा पाश्चात्य नीतिशास्त्रको इतिहास पनि ग्रीसेली भूमिसँग जोडिएको छ, पश्चिमी इतिहासकारहरूले तत्कालीन उपदेशक तथा शिक्षक 'सोफिस्ट'हरूलाई नीतिशास्त्रका प्रथम प्रणेताका रूपमा लिएका छन् । पछि, महात्मा सुकरात, प्लेटो, अरस्तु इत्यादि प्रभावशाली दार्शनिकहरूले असल आचरणको शिक्षामा जोड दिए । यी मध्ये, सोफिस्ट-सम्प्रदायको नैतिक चिन्तन मानवतावाद र उपयोगितामा आधारित छ भने सुकरातका लागि ज्ञान अर्थात् संज्ञानपूर्वक कर्म गर्नु नै सद्गुण हो । सुकरातपछि सिरेनाइक (अरिस्तपस्) र सिनिक (एन्टेथेनिज) यी दुई सम्प्रदायले सुकरातको नैतिक चिन्तनलाई योग र भोगका रूपमा बुझेर विकसित गरे । खासमा, प्लेटो एवं अरस्तुले सुकरातको नैतिक चिन्तनलाई अभै सशक्त एवं तार्किक उँचाइमा पुर्‍याउने काम गरे । ग्रीसेली नैतिक चिन्तन वर्तमान हिन्दू, बौद्ध, र जैनधर्मका नैतिक-चिन्तनसँग ज्यादै मिल्दा छन् ।

नीति र आचरणसम्बन्धी विवादका कारण नीतिशास्त्रका असङ्ख्य सिद्धान्त हुन सक्छन् । तैपनि नीतिशास्त्रीहरूले पाश्चात्य आचरणशास्त्रका अधिकतम सिद्धान्तलाई बढी मेहनत गरेर सुखवाद, अन्तःअनुभूतिवाद, बुद्धिवाद, आत्मपूर्णतावाद र मूल्यवादभित्र समेट्ने प्रयत्न गरेका छन् ।

नीतिशास्त्रको मूल उद्देश्य नैतिक प्रत्ययहरूको व्याख्या गर्नु हो । हरेक मानवसमूहमा कुनै न कुनै आचरणसम्बन्धी अवधारणा हुन्छ नै । देश, काल, परिस्थिति, चालचलन, रीतिरिवाज, वर्ग र वर्णका कारण प्रत्येक मानवमा केही फरकपन देखिन्छ । तैपनि, विवेकशीलता मानवको प्राकृतिक गुण हो । यसै गुणका कारण मानिसले आफ्नो र अर्काको गरेका कर्मको उचितऽअनुचित, शुभऽअशुभ, पापऽपुण्य, गुणऽदोष, कर्तव्यऽअकर्तव्य र नैतिकऽअनैतिकका रूपमा मूल्याङ्कन गर्छ । यसले व्यक्ति र समाजलाई असल कर्म गर्न र खराब कर्म त्याग्न प्रोत्साहन दिन्छ । नीतिशास्त्रका सिद्धान्तहरूमा आचरणको उद्देश्यसम्बन्धी बुझाइलाई फरक-फरक तवरबाट प्रस्तुत गरिएको छ ।

५.१ सुखवाद

सुखवादका अनुसार सुख प्राप्ति नै मानवीय कर्मको प्रेरकतत्त्व र अन्तिम आदर्श हो । सुखप्राप्ति र दुःख परिहार नै मानवको मूल स्वभाव हो । यही नै मानवको अन्तिम आदर्श पनि हो । प्रत्येक मानिसले सुखदायी कर्म गर्नुपर्छ र दुःखदायी कर्म त्यागनुपर्छ । दुःखदायी कर्म अनुचित वा अनैतिक हुन् । सुखेच्छा नै कर्मको मूल प्रेरक तत्त्व हो । सुखदायक कर्महरू शुभ हुन्छन् र दुःखद कर्महरू अशुभ । अङ्ग्रेजीमा सुखवादलाई Hedonism भनिन्छ । जसको मूल अर्थ नै सुख प्राप्तिको सोच हो । डेविड ह्यूमले भनेका छन्— “विवेक त वासनाको दास हो, विवेकले त्यही गर्छ जस्तो वासनाले चाहन्छ ।” अतः यस सिद्धान्तमा सुखको चाहनानै मानवको सर्वोच्च लक्ष्य हो र यसका लागि नै मानिसले कर्म गर्छ भन्ने भाव रहेको छ ।

मनोवैज्ञानिक र नैतिक गरी सुखवाद पनि दुई प्रकारको हुन्छ, यी दुवै विचारधारा बीच फिनो फरक छ । पहिलो मतले सुखलाई मानवीय स्वभावका रूपमा लिँदै सुख प्राप्त हुने आशा नै कर्मको प्रेरक तत्त्व भएको ठहर गर्छ भने दोस्रोमा सुखले अनिवार्य मापदण्डका रूपमा काम गर्छ । प्रसिद्ध दार्शनिक बेन्थमले सुखको अनुभूतिलाई तीव्रता, स्थायीपन, निश्चितता, निकटता र शुद्धीकरणका माध्यमबाट मापन गर्न सकिने ठहर गरेका छन् भने अर्का दार्शनिक मीलले पनि केही परिमार्जनसहित बेन्थमलाई समर्थन गरेका छन् । मनोवैज्ञानिक सुखवाद पनि स्वार्थमूलक र परार्थमूलक गरी दुई प्रकारको छ, स्वार्थमूलक सुखवादले व्यक्तिको निजी सुखलाई महत्त्व दिएको पाइन्छ भने परार्थमूलक सुखवादमा अर्काको सुखानुभूतिबाट सुख प्राप्त हुन्छ । मनोवैज्ञानिक सुखवादमा भैं नैतिक सुखवादका पनि स्वार्थमूलक र परार्थमूलक गरी दुई शाखा रहेका छन् ।

नैतिक स्वार्थमूलक सुखवाद पुनः निकृष्ट स्वार्थमूलक (Gross Egoistic Hedonism) र उत्कृष्ट स्वार्थमूलक सुखवाद (Refined Egoistic Hedonism) गरी दुई सम्प्रदायमा विभक्त छ।

यी मध्ये पहिलो मतको प्रतिनिधित्व सिरेनाइकवादले गर्छ, जसका लागि व्यक्तिको निजी सुखनै समस्त कर्महरूको मापदण्ड हो। सुखी जीवननै नैतिक जीवन हो। सुख केवल सुख मात्रै हुन्छ र यसमा कुनै पनि प्रकारको गुणात्मक असमानता हुन्न। पूर्वीय दर्शनमा चार्वाकलाई यसको प्रतिनिधिका रूपमा राख्न सकिन्छ, किनभने चार्वाक इन्द्रियसुखवादी हुन्। एपिक्यूरसवादीले भने सुखप्राप्तिलाई मानवको एकल उद्देश्य भए तापनि विवेकीय आधारमा सुखको खोज, प्राप्ति र उपभोग गरिनुपर्छ र केवल शारीरिक सुखका लागि कर्म गर्नु पशुता हो भन्ने धारणा राख्छन्। विवेकशील मानवले पशुतुल्य जीवन बिताउन सक्दैन। त्यसैले हरेक मानिसले सुखको उपयोग र खोज गर्दा अर्काको सुखलाई सम्मान गर्नुपर्छ।

अब केही परार्थमूलक सुखवादको कुरा गरौं। परार्थमूलक सुखवादका अनुसार सुख प्राप्त गर्नु नै मानवीय लक्ष्य हो तर समग्रता होइन। वास्तविक सुख त व्यक्तिगत स्वार्थ बाहिर र सबैका लागि हुन्छ, मूलतः उपयोगिताका आधारमा सुखको मूल्याङ्कन हुन्छ र सोही आधारमा नैतिक आदर्श स्थापित हुन्छन्। सुखको उपयोगितालाई मानक मानेर बेन्थमले 'अधिकतम व्यक्तिहरूका लागि अधिकतम सुख नै मानवीय आदर्श हो' भनेका छन्। मील, बेन्थम, सीजविक, स्पेन्सर, लेस्ली स्टीफन र सेम्युल अलेक्जेन्डर परार्थमूलक सुखवादका प्रतिनिधि दार्शनिक हुन् र यी सबैले आआफ्नै तरिकाले सुखवादको व्याख्या गरेका छन्। यी मध्ये मील, बेन्थम र सीजविक आफ्नो नैतिक चिन्तनलाई उपयोगितामा केन्द्रित गरेको पाइन्छ भने स्पेन्सर, लेस्ली स्टीफन र सेम्युल अलेक्जेन्डरले विकासवादमा। यथार्थमा, यी सबैको नैतिक चिन्तनलाई उपयोगितावादी सुखवाद भने पनि हुन्छ किनभने यी सबैले सुखलाई उपयोगिताका आधारमा 'मानक' सिफारिस गरिनुपर्ने राय व्यक्त गरेका छन्। यही नै सुखवादको सार सङ्क्षेप हो।

१.२ अन्तःअनुभूतिवाद

कर्मको औचित्य कर्मको परिणाममा आश्रित हुन्न। कर्म स्वतः उचित वा अनुचित हुन्छन्। कर्मको नैतिकगुण कर्ममै अन्तर्निहित हुन्छ, भौतिक वस्तुहरूको प्राकृतिक गुणभै कर्मको औचित्यऽअनौचित्य स्वभावतः कर्ममै हुन्छ, यस्तो मान्यता राख्ने नैतिक सिद्धान्तलाई अन्तःअनुभूतिवाद (Intuitionism) भनिन्छ, यस सिद्धान्तका अनुसार समस्त नैतिक गुणहरूको

ज्ञान एकमात्र अन्तस्करणका माध्यमबाट हुन्छ, अन्तरात्मामा कर्मको औचित्यऽअनौचित्य स्वतः प्रकाशित हुन्छ किनभने अन्तस्करणमा कर्मको औचित्य जान्ने शक्ति हुन्छ, मानवीय अन्तस्करण नै औचित्यऽअनौचित्यको वादविवाद टुङ्ग्याउने अन्तिम न्यायाधीश हो । यस सिद्धान्तका अनुसार अन्तस्करण सरल एवं अव्युत्पन्न, सहज, सर्वगत, स्वतन्त्र र भ्रान्तिरहित हुन्छ, त्यसैले यसमा कर्मको परिणाम जान्ने शक्ति हुन्छ र यसले कहिल्यै पनि गल्ती गर्दैन । यसको सरलनाम अन्तरात्मा पनि हो ।

अन्तःअनुभूतिवाद दुई मतमा विभाजित रहेको छ : अदार्शनिक र दार्शनिक । यस मध्ये अदार्शनिक अन्तःअनुभूतिवादका अनुसार अन्तरात्मा जान्न सक्ने प्राकृतिक शक्ति भएको एउटा इन्द्रिय हो । पाँच ज्ञानेन्द्रियमा सम्बन्धित गुण ग्रहण गर्ने प्राकृतिक क्षमता भएभैं अन्तस्करणमा कर्मको गुण चिन्न सक्ने शक्ति छ, यस विपरीत दार्शनिक अन्तःअनुभूतिवादका अनुसार अन्तस्करण एउटा बौद्धिक तत्त्व हो, जसले कर्मको औचित्यलाई स्वतः जान्ने गर्छ । यसको कुनै भौतिक अस्तित्व हुँदैन तर कुनै विधान निर्मातासँग यसको तुलना गर्न सकिन्छ । अब प्रश्न उठ्छ कि नैतिक गुणहरू कस्ता हुन्छन् जसलाई अन्तरात्माले स्वतः चिन्छ ? अन्तरात्मावादीका अनुसार नैतिकगुणहरू कर्ममै निहित, स्वतन्त्र, अव्युत्पन्न, प्रागानुभविक, स्वतः साध्य र अन्तःज्ञानका माध्यमबाट जानिने हुन्छन् ।

अन्तःअनुभूतिवादका प्रतिनिधि दार्शनिक सिद्धान्तहरूमा कडवर्थ, क्लार्कसहित शेफ्टवरीको नैतिक इन्द्रियवाद र सौन्दर्य इन्द्रियवाद, हचसनको नैतिक बोधको सिद्धान्त र बटलरको नैतिक सहज ज्ञानवाद रहेका छन् । अन्तस्करणको स्वरूप र क्रियाका सम्बन्धमा उपरोक्त दार्शनिकहरू बीच मतभिन्नता भए पनि अन्तस्करण नीतिसम्बन्धी मूल न्यायाधीश हो भन्ने कुरामा कुनै मतभेद छैन । अन्तस्करणवादीहरू मूलतः आध्यात्मिक पृष्ठभूमिबाट प्रभावित दार्शनिकहरूको समूह हो । यिनका लागि अन्तरात्मा भन्दा असल र निस्पक्ष निर्णायक अरू हुँदैन । जब स्वार्थ र निःस्वार्थका बीच मतभेद उत्पन्न हुन्छ र हामी अनिर्णयका बन्दी बनेर किंकर्तव्य अवस्थामा पुग्छौं, अन्तरात्माले हामीलाई निर्णयक बाटो दिन्छ, मार्गदर्शन गर्छ र हामी सरल, सहज एवं पूर्ण प्रमाणिक लक्ष्यतिर अग्रसर हुन्छौं ।

५.३ बुद्धिवाद

विवेकवाद अथवा बुद्धिवाद नीतिशास्त्रको एउटा प्रमुख सिद्धान्त हो । अङ्ग्रेजीमा यसलाई Rationalism भनेर चिनिन्छ, बुद्धिवादका अनुसार मूलतः मानिस विवेकशील प्राणी हो र विवेकीय प्रधानताका कारण नै प्राणी जगत्को सदस्य भए तापनि ऊ विशिष्ट छ । बुद्धिवाद सुखवादको विरोधी

नैतिक दृष्टिकोण हो । सुखवादका अनुसार मनुष्य मूलतः भावनात्मक प्राणी हो र उसले आफ्ना कर्महरू भावनात्मक सन्तुष्टिका लागि गर्छ । हामी सबैले सुख प्राप्तिका खातिर कर्म गर्छौं । यस विपरीत बुद्धिवादका अनुसार मानिसले जुनसुकै काम पनि बुद्धिको आदेशबाट गर्छ । बुद्धिको आदेश भनेको स्वेच्छाले कर्तव्य पालन गर्नु हो । मानिसले कर्म गर्छ किनभने उसले त्यसो गर्नु उसको कर्तव्य हो । कर्तव्य पालनमा सुख-दुःख इत्यादि भावनात्मक संवेगको कुनै महत्त्व हुँदैन । बौद्धिक-निर्देशनमा गरिएका हरेक कर्म उचित नै हुन्छन् । बुद्धिले अनुचित निर्देशन दिनै सक्दैन । बुद्धिको निर्देशन अनुसार कर्म गर्ने कर्ता सद्गुणी हुन्छन् ।

पाश्चात्य बुद्धिवादको इतिहास ज्यादै पुरानो छ । ग्रीसेली सिनिक र स्टोईकवादका अनुयायीहरूलाई बुद्धिवादी ठानिन्छ भने एन्टीथेलिज र सुकरातलाई प्रतिनिधि दार्शनिक । सङ्क्षेपमा भन्दा असल सुख इन्द्रियहरूको दास बन्नुमा नभई स्वामी बन्नुमा छ, आफूलाई विवेकीय आधिपत्यमा राख्नु नै सर्वोच्च नैतिकता हो । यसै मान्यतालाई जर्मनका महान् दार्शनिक इमानुयल कान्टले आफ्नो दार्शनिक चिन्तनको जग बनाए । कान्टका अनुसार नैतिक नियमहरूको ज्ञान व्यावहारिक बुद्धिका माध्यमबाटै हुन्छ, व्यावहारिक बुद्धिका माध्यमबाट नैतिक नियमहरू ज्ञात हुन्छ अर्थात् कुनै पनि कार्यको औचित्यऽअनौचित्य विवेकबाटै हुन्छ । नैतिक नियमहरूको ज्ञान सहज र सद्य हुन्छ भने नैतिक नियमहरू आफैमा अनुभव निरपेक्ष (Apriori) हुन्छन् ।

कान्टको नैतिक चिन्तन तिनको निरपेक्ष आदेशमा अडिएको छ । कान्टका अनुसार नैतिकता कर्तव्य पालनमा आधारित रहेको हुन्छ । कर्म केवल कर्तव्य पालनका लागि गरिनुपर्छ, परिणामको आशले होइन । अपेक्षा वा शर्तरहित वाक्य नै निरपेक्ष आदर्श हुन् । उदाहरणका लागि 'सत्य बोल्नुपर्छ' यो निरपेक्ष आदेश हो किनभने यहाँ कुनै प्रकारको शर्त छैन । हामीले आफ्नो बोलीको धर्म ठानेर सत्य बोल्नु पर्छ । स्वर्गको आशा वा नर्कको डरले बोलिएको सत्य निरपेक्ष हुँदैन । तसर्थ, कान्टले भनेका छन् : बुद्धिको आदेशनै निरपेक्ष आदेश हो, जसको पालन गर्नु मानवमात्रको कर्तव्य हो । बौद्धिक आदेशअनुसार कर्तव्यबुद्धिले कर्म गर्नु उच्चतम नैतिक नियम हो र यस्तो बुद्धिको स्रोत शुभ-सङ्कल्प हो । शुभ-सङ्कल्प विशुद्ध कर्तव्य चेतना हो किनभने यसको उद्गम भावनाबाट नभई बुद्धिबाट भएको हुन्छ, शुभ-सङ्कल्पको परिणामले मानवीय आचरणमा 'कर्तव्यका लागि कर्तव्य'को चेतना स्थिर हुन्छ ।

कान्टले आफ्नो नैतिकतासम्बन्धी अवधारणालाई बलियो बनाउन

चारवटा नैतिक सूत्रहरू नियमको रूपमा अगाडि सारेका छन् जसलाई उनले क्रमशः (अ) सार्वभौमिकताको नियम (आ) मानवतालाई साध्य मान्नुपर्ने नियम (इ) साध्यहरूका राज्यको नियम र (ई) स्वाधीनताको नियम भनेका छन् । सङ्क्षेपमा, सार्वभौमिकता सम्बन्धी नियमका अनुसार हरेक मानिसले निष्पक्ष र वस्तुनिष्ठ भएर कर्म गर्नुपर्छ । आफूले गर्ने कर्मलाई तुरुन्तै सर्वस्वीकार्य हुने आशा गर्नुपर्छ । दोस्रो नियमको आशय हो: आफ्नो होस् अथवा अर्काको मानवतालाई साधन बन्न दिनुहुन्न अथवा मानवतालाई साध्य मान्नुपर्दछ । मानव मात्र साध्य हुन्, साधन होइनन् । तेस्रो नियमको आशय रहेको छ हामी सबैले साध्यका साम्राज्यको विधायकका रूपमा कर्म गर्नुपर्छ र यो ज्यादै व्यापक पनि छ । चौथो नियमले सबैलाई आत्मप्रेरित भएर कर्म गर्नुपर्ने प्रेरणा प्रदान गर्छ । अरू कसैको प्रेरणाले कर्म गर्नु पूर्ण नैतिक जीवन होइन । अबौद्धिक र भावना प्रधान मानिसले मात्र परप्रेरणाबाट काम गर्छन् । कान्टले उपरोक्त प्रकारको नैतिक जीवनका लागि सङ्कल्प स्वतन्त्रता, आत्माको अमरता र ईश्वरको अस्तित्वलाई पूर्वशर्तका रूपमा लिएका छन् ।

५.४ आत्मपूर्णतावाद

आत्मपूर्णतावादी मतका अनुसार आत्माको पूर्णता वा आत्मसिद्धि नै नैतिकताको एकमात्र मानदण्ड हो । जुन कर्मले आत्मपूर्णता प्राप्त हुन्छ त्यो नै नैतिक दृष्टिले उचित र कर्तव्य पनि हुन्छ । बौद्धिक सन्तोष अथवा इन्द्रिय सुखबाट आत्माले पूर्णता पाउँदैन । न त मानिस वासनाको दास भएर बाँच्न सक्छ न ता कठोर विवेकशील जीवन नै बिताउन सक्छ । असलमा, भावना र बुद्धि दुवैको समन्वय नभई पूर्ण नैतिक जीवन सम्भव हुँदैन । आत्मपूर्णतावादमा बुद्धि र भावनाको समन्वय छ, अतः आत्मपूर्णता नै नैतिकताको सारतत्त्व हो र यही नै सम्पूर्ण कल्याण हो । आत्म-पूर्णतावादलाई अङ्ग्रेजीमा Eudaemonism भनिन्छ जसको अर्थ आत्म कल्याण वा आत्मपूर्णता हुन्छ ।

विद्वान्हरूले आत्म पूर्णतावादका केही प्रचलित विशेषतालाई महत्त्वका साथ उल्लेख गरेका छन् । यसका अनुसार कुनै पनि मान्छेले भावनाहरूको दमन गरेर अथवा भावनामा बगेर पूर्णता प्राप्त गर्न सक्दैन । पशुता र विवेकशीलता दुवै मानवीय जीवनका अनिवार्य अङ्ग हुन् । अतः वासनाको विवेकीय प्रयोगबाट मानिसको कल्याण हुन्छ, तसर्थ (क) आत्मपूर्णतावाद व्यक्तित्वको समग्र विकास हो । (ख) आत्मपूर्णता सामाजिक सेवाले प्राप्त हुन्छ, (ग) आत्मसिद्धि (Self-realization) शारीरिक र मानसिक शक्तिहरूको समवेत विकास हो । (घ) स्वस्वार्थ र

परस्वार्थको उचित प्रयोगनै आत्मपूर्णताको उचित मार्ग हो । (ड) बुद्धि र भावनाको समन्वयात्मक प्रयोगबाट मानिसले परमसन्तोष प्राप्त गर्छ । जीवनमा परम सन्तोष प्राप्त गर्नु नै आत्मपूर्णता, आत्मलाभ, आत्मसिद्धि हो । प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक जर्ज फ्रेडरिक हिगेल, थोमस ग्रीन र ब्रेडले यस मतका आधुनिक समर्थक हुन् भने प्राचीन ग्रीकमा प्लेटो र अरस्तुले यस मतका बारेमा आफ्नो अभिमत राखेका छन् । हेगेलका प्रसिद्ध उक्ति 'बौद्धिकता लागि मर र मनुष्य बन' - यी दुई भनाईहरू आत्मपूर्णतावादकै समर्थनमा व्यक्त भएका हुन् ।

६. मूल्यवाद

मूल्य एउटा ज्यादै व्यापक अर्थमा प्रयोग हुने शब्द हो । व्यावहारिक जीवनमा मूल्यलाई आर्थिक प्रयोजनमा बुझ्ने गरिन्छ : फलानो वस्तुको मूल्य दश रूपैया आदि । यो मूल्यको सङ्कुचित अर्थ हो किनभने पैसामा सम्पूर्ण मूल्यलाई समावेश गर्न सकिन्न । प्रेम, परोपकार, सहानुभूति, समानुभूति, सौहार्दता, इच्छा, भावना, अभिरुचिजस्ता विषयहरू पनि मूल्यात्मक नै हुन् । अर्बनका अनुसार 'मूल्य त्यो हो जसले मानवीय इच्छालाई सन्तोष प्रदान गर्छ भने मानवीय चाहनालाई पूर्ति गर्ने सबै वस्तुहरू मूल्यवान् हुन्छन्, शुभ हुन्छन् ।' यहाँ मूल्यको मूल्याङ्कन उपयोगिताका आधारमा गरिएको छ, भोजन, वस्त्र, भूमि इत्यादि मूल्यवान् मानिए किनभने यी जीवनका लागि उपयोगी छन् । के वस्तुको उपयोगिता नै उसको वास्तविक मूल्य हो त ? विकासवादी दार्शनिक हरबर्ट स्पेन्सरका विचारमा मूल्यहरू जीवशास्त्रीय आधारमा निर्धारित हुन्छन् किनभने जीवन रक्षा तथा वंश वृद्धिले मात्र नैतिक जीवन सुरक्षित रहन्छ । जीवनको अभावमा मूल्यको कुनै प्रयोजन हुन्न ।

सुखवादी दार्शनिकहरूका लागि सुख नै जीवनको सार वा मूल्य हो । ती सबै वस्तु वा चिन्तनहरू मूल्यवान् हुन्छन् जसमा सुखको सम्भावना छ । आत्मपूर्णतावादीका लागि आत्मसन्तोष नै जीवनको सर्वोच्च मूल्य हो । उनीहरूका लागि मूल्यको अर्थ सन्तोष हो । जुन वस्तु वा कारणले जीवनमा सन्तोष प्राप्त हुन्छ, ती सबै मूल्यवान् हुन्छन् । अतः आत्मसिद्धि नै मूल्य मान्यताको मूल उपलब्धि हो । मूल्यमा जीवनको रक्षा गर्ने, जीवनलाई उन्नत बनाउने तत्त्व हुनुपर्छ । केही विज्ञहरूले भावात्मक र अभावात्मक, साधक र तात्त्विक, अस्थायी र स्थायी, उत्पादक र अनुत्पादक मूल्यमा मूल्यहरूको वर्गीकरण गरेका छन् भने अर्बनले आठ प्रकारका मूल्यहरूको विषयमा चर्चा गरेका छन् । उनले शारीरिक, आर्थिक,

मनोरन्जनात्मक, साहचर्य, चारित्रिक, सौन्दर्य बोधक, बौद्धिक र धार्मिक गरी आठवटा मूल्यहरूलाई जैविक र अजैविक वर्गमा विभाजित गरेका छन्। जैविक मूल्यको सम्बन्ध जैविक सुरक्षण र वंशानुक्रमसँग छ भने प्रेम, दयाजस्ता भावनाहरू अजैविक मूल्यका उदाहरण हुन्। अतः व्यावहारिक जीवनका लागि दुवै मूल्य महत्त्वपूर्ण छन्।

अब केही नैतिक मानदण्ड र मूल्यका बीचको सम्बन्ध बारे चर्चा गरौं। नैतिकता र मूल्यका बीच गहिरो सम्बन्ध रहेको छ। हामी कुनै मूल्यवान् कार्यलाई नैतिक कर्म भन्छौं र जीवनका लागि शारीरिक, सामाजिक तथा बौद्धिक विषयको लगभग समान मूल्य हुन्छ। यी सबै मूल्यहरू जीवनका लागि उपयोगी मानिएका छन्। तैपनि समय, परिस्थिति र आवश्यकताअनुसार कहिले सामाजिक मूल्य महत्त्वपूर्ण हुन्छन् र कहिले बौद्धिक कहिले शारीरिक। मूल्य र मान्यताहरू आवश्यकता अनुसार फरक फरक हुन्छन् भने सोही अनुसार नैतिक मानदण्ड पनि फरक फरक हुन्छन्। यसरी कर्म आफैमा शुभऽअशुभ हुँदैनन्। यसो भनिरहँदा परम-शुभ अथवा सर्वोच्च मूल्यको प्रश्न पनि उपस्थित हुन्छ, सर्वोच्च शुभ वा मूल्य के हो ? यस प्रश्नको एकल उत्तर छैन। सर्वोच्च शुभ नै सर्वोच्च मूल्य हो किनभने यो सबै प्रकारका मूल्य-मान्यताहरूको 'उत्स' हो भन्ने मान्यता केही दार्शनिकहरूले अगाडि सारेका छन् भने धर्मका लागि ईश्वर नै मूल्य र परम-शुभको केन्द्रीय बिन्दु हो। तर वर्तमान परिवेशमा परम-शुभलाई समन्वयात्मक वा व्यक्तिगत र सामाजिक परिवेशको समन्वय मान्नु उपयुक्त हुनेछ।

यहाँ उल्लेख गर्नुपर्ने कुरा के छ भने मूल्यवादलाई आत्मपूर्णता-वादको पूरकका रूपमा विद्वानहरूले स्वीकार गरेको देखिन्छ, किनभने मूल्यवादका मूल्यहरू समय, परिस्थिति र सामाजिक परिवेशमा निर्भर हुन्छन्। प्रसिद्ध ग्रीसेली दार्शनिक प्लेटोका अनुसार न्याय, ईसा मसीहका अनुसार छिमेकीसँग प्रेम गर्नु सर्वोच्च मूल्य हो भने जर्मन दार्शनिक फ्रेडरिक विल्हेल्म नित्सेका अनुसार 'शक्ति प्राप्त गर्नु नै' सर्वोच्च शुभ हो वा परममूल्य हो। नित्सेको मूल्यसम्बन्धी नैतिक विचारलाई मूल्यान्तरणवाद (Trans-Valuation of Values) भनिन्छ जसको सार 'शक्ति सञ्चय' नै सर्वोच्च मूल्य वा शुभ हो भन्ने रहेको छ, मूल्यान्तरणवादका अनुसार हरेक मानिसमा अतिमानवको सम्भावना छ र यस्तो पशुतारहित अतिमानव निकट भविष्यमा आरोहित हुँदैछ। ईसाई मूल्य र मान्यताका कारणले यस्तो अतिमानव ओभ्रेलमा परेको छ र मरिसकेको ईश्वरलाई मूल्यहरूको केन्द्र मान्दा यस्तो परिस्थिति उत्पन्न

भएको हो । आत्मबललाई घटाउने ईसाई मूल्य र मान्यतालाई परिवर्तन गरेर हरेक मानिसले आफ्नो शक्तिको उपासना गर्नुपर्छ । यदि हजारवटा निर्बलहरू मरेर एउटा शक्तिशाली मानिसको उदय हुन्छ भने हजार जनाले आफ्नो बलिदान दिनु नैतिकता हो । निर्बल भएर बाँच्नु अनैतिकता हो । शक्ति सञ्चय गर्नु र शक्तिशालीले दमन गर्नु स्वाभाविक हो ।

निम्नेका अनुसार सम्पूर्ण मानव समाज दुई वर्गमा विभाजित छः दास र स्वामी । नैतिकता पनि दुई प्रकारको छ : दासको नैतिकता र स्वामीको नैतिकता । शक्तिशाली स्वामी हो शक्तिहीन दास । यी दुई वर्गका आआफ्नै नैतिक मानदण्ड छन् : शक्तिशालीले युद्ध, हिंसा, दमन, शक्ति सञ्चयलाई आफ्नो कर्तव्य ठान्छ भने शक्तिहीन वर्गका लागि शान्ति, अहिंसा इत्यादि नैतिक गुण हो । शक्तिहीन वर्गको लक्ष्य समतामूलक समाज हुन्छ भने शक्तिशालीको अधिकार । स्वामीको नीति अवलम्बन नगरी मानव समाज सुखी र सम्पन्न हुन सक्दैन । अतः स्वामी बनेर बाँच्ने प्रयत्न गर्नु नै सर्वोच्च शुभ र नैतिक लक्ष्य हो ।

७. दण्डका सिद्धान्त

संसारका प्रत्येक देशमा आआफ्नै न्यायिक प्रणाली छन् र तिनले दण्ड सजायको व्यवस्था गरेका छन् । राज्यको न्यायिक दण्ड व्यवस्था मूलतः नैतिक उत्तरदायित्व र सङ्कल्प स्वतन्त्रतासँग जोडिएको हुन्छ, सामाजिक रूपमा राज्यले कसैलाई दण्ड दिँदा अपराधीले स्वेच्छाबाट अपराध गरेको हुनुपर्छ भन्ने मान्यता राखेको हुन्छ, उत्तरदायित्व पालन नगरेकोमा कर्ताले ऋणात्मक कर्मको फल दण्डका रूपमा आर्जित गर्छ । न्यायिक व्यवस्था अन्तर्गत कसैलाई दण्डित गर्दा, उसको स्वतन्त्रता वा स्वेच्छकताका सम्बन्धमा पनि संज्ञान प्राप्त गरिन्छ किनभने कर्ताले स्वेच्छा वा आफ्नै चाहनाबाट कर्म गरेको तथ्य सिद्ध नभई पूर्णदण्ड कार्यन्वयन हुँदैन । यसको अर्थ हो : समग्र न्यायिक व्यवस्था कर्ताको स्वतन्त्रता र स्वेच्छकतामा टिकेको हुन्छ र यसैलाई नैतिकदायित्व भनिन्छ । राजकीय न्यायिक दण्ड प्रणालिका लागि नीतिशास्त्रको आवश्यकता यसले सिद्ध गर्दछ ।

कुनै व्यक्ति विशेषलाई मानसिक अथवा शारीरिक दुःख पुऱ्याउनु नै दण्ड सजाय हो । यस्तो दण्ड सजाय अनियमित वा नियम उल्लङ्घन गरेको परिणाम हो । नियम र रीत पुऱ्याएर राज्यले यस्तो दण्ड तोकेको हुन्छ, राजकीय दण्ड व्यवस्थामा अज्ञानता अथवा भूलका लागि कुनै राहत हुँदैन तर केही राहत भने हुन सक्छ, मानवीय समाजमा दण्ड पुरस्कारको

व्यवस्था ज्यादै पुरानो मानिन्छ । दण्डका धेरै थरी परिभाषा गरिएका छन् । बाल्टरका लागि 'दण्ड सामाजिक प्रतिशोध' हो भने जे.एस. सेथका लागि 'दण्ड एउटा सामाजिक नियन्त्रण, जसका लागि शारीरिक यातना आवश्यकता हुँदैन ।' यसरी दण्ड किन आवश्यक छ भन्ने बारे फरक मत देखिन्छन् । समग्रमा विज्ञहरूले तीन प्रकारका दण्डको सैद्धान्तिक चर्चा गरेको पाइन्छ । जसमा क्रमशः प्रतिकार सिद्धान्त, सुधार सिद्धान्त र निवर्तन सिद्धान्त । यी सबै दण्डका सिद्धान्त हुन् तर दण्डको स्वरूप र उद्देश्यमा भने मतभिन्नता छ ।

प्रतिकारको सिद्धान्त (Retribution) सबै भन्दा पुरानो विधि हो र यसको प्रयोग नियमको सुरक्षाका लागि गरिन्छ, नियमको अवहेलना गर्दा सामाजिक सुरक्षामा नकारात्मक प्रभाव पर्छ । नियम नमान्नेले दण्डको पात्र बन्नुपर्छ । अपराधको अनुपातमा दण्ड पाउनुपर्छ । आँखाको बदला आँखा-यही नै प्रतिकार सिद्धान्त हो । दण्ड सजायमा यो सबैभन्दा प्राचीन सिद्धान्त हो । आजको सभ्य समाजमा यसलाई उपयुक्त ठानिन्न । कान्ट, जेम्स, ब्रेड्ले र स्टीफनले यस मतको समर्थन गर्दै दण्ड अपराधको फल हो, अपराध गर्नेले यस्तो फल पाउने पर्छ । मृत्युदण्ड पनि नियम नमानेको परितोष हो । यसैगरी दोस्रोमा निवर्तन (Prevention) सिद्धान्त पर्दछ । यो दण्ड प्रणालीको दोस्रो प्रचलित विधि हो । समाजलाई उदाहरण दिन यसअन्तरगत कर्तालाई दण्डित गरिन्छ, उदाहरणका लागि 'यो दण्ड तिमीले चोरेकोमा होइन, तर अरूले चोरी नगरुन् भनेर दिइएको हो' भन्ने यसको आशय हुन्छ । यसमा अरूलाई चेतावनी दिन दण्ड सजायको प्रयोग गरिन्छ ।

दण्ड सिद्धान्तको तेस्रो प्रचलित विधि हो- सुधारका लागि दण्ड (Reformation) । यस सिद्धान्तअन्तर्गत न्यायाधीशले दण्ड सजायको प्रयोग कर्ताको व्यवहार परिवर्तनका लागि गर्छ । मृत्युदण्डले जीवनको अवशान हुन्छ, जीवन दिन नसक्नेले जीवन लिन हुँदैन । अतः सजायको लक्ष्य चरित्र निर्माणका लागि अवधि उपलब्ध गराउनु हो र अपराधीलाई सुधने मौका दिनु हो । आजभोलि सुधार सिद्धान्तलाई विश्व मानव समाजले प्रचलनमा ल्याउने प्रयत्न गरिरहेको छ किनभने यसले वर्तमान मानवतावादी चिन्तनलाई सम्बोधन गरेको छ, यस अन्तर्गत न्यायाधीशले दोषीलाई दण्डित गर्दा अपराध मानव विज्ञान, अपराध समाजशास्त्र र अपराधीको मनोविज्ञानलाई समेत प्रमाणका रूपमा समावेश गर्छ । यहाँ बुझ्ने पर्ने तथ्य के हो भने राजकीय न्याय व्यवस्था प्रशासकको चाहना अनुसार चल्ने सम्भावना हुन्छ र निरपेक्षतालाई सम्बोधन गर्ने कुनै संयन्त्र हुँदैन । यस्तै, अपराधीको मानसिकता साँच्चिकै सुधिएनसुधिएको कसैले निधो गर्न

सकदैन । जेहोसु, मूलतः न्यायप्रणालीको उद्देश्य नागरिकहरूलाई सामाजिक रूपमा उत्तरदायी बन्न प्रेरित गर्नु हो भने नीतिशास्त्रले हरेक नागरिकलाई आत्मप्रेरित भएर सामाजिक, राजकीय, साँस्कृतिक नियमहरू स्वेच्छा एवं कर्तव्यनिष्ठ भएर पालन गर्ने उत्प्रेरणा दिन्छ ।

८. व्यक्ति र समाज

हरेक व्यक्ति कुनै न कुनै समाजको सदस्य हुन्छ र उसले गरेका हरेक कर्मलाई समाजले शुभऽअशुभ, नैतिकऽअनैतिक, पापऽपुण्य र उचितऽअनुचितका रूपमा मूल्याङ्कन गरिरहेको हुन्छ । समाजको अभावमा नैतिकताऽअनैतिकताको प्रश्न उठ्दैन । एउटा समाजका लागि उचित कर्म अर्को समाजका लागि अनुचित हुनसक्छ । अतः समाज बाहिर नैतिक चिन्तनको कुनै महत्त्व हुन्न । सत्कर्म अथवा असत्कर्म अरूले मूल्याङ्कन गर्ने विषय हुन् । नीतिशास्त्रमा व्यक्ति र समाजका बीच कस्तो सम्बन्ध हुनुपर्छ ? समाजले व्यक्तित्व विकासमा कस्तो सहयोग पुऱ्याउन सक्छ ? सामाजिक स्वार्थ र व्यक्तिगत स्वार्थबीच द्वन्द उत्पन्न भए केलाई महत्त्व दिने ? समाजप्रति व्यक्तिको कस्तो दायित्व वा कर्तव्य हुन्छ र समाजले व्यक्तिलाई कस्तो र कतिसम्म अधिकार प्रदान गर्नुपर्छ ? आदि प्रश्नहरूको समाधान पनि नीतिशास्त्रले खोज्नुपर्छ । नीतिशास्त्रको यो पक्षलाई व्यावहारिक नीतिशास्त्र (Applied Ethics) भनिन्छ ।

व्यक्ति एउटा सामाजिक प्राणी हो र आफ्नो सम्पूर्ण जीवन समाजका बीच रहेर बाँच्छ, नैतिक दृष्टिले विचार गर्दा व्यक्ति र समाजको सम्बन्धका तीनवटा आयाम हुन सक्छन् : निजी स्वार्थवाद वा व्यक्तिवाद, परस्वार्थवाद अथवा समाजवादी आदर्शवाद । सर्वप्रथम हामीले स्वार्थवादका (Egoism) बारेमा विचार गर्छौं । व्यक्तिगत कल्याणको सिद्धान्त नै स्वार्थवाद हो । यो दुई प्रकारको हुन्छ, नैतिक र मनोवैज्ञानिक स्वार्थवाद । यस सिद्धान्तका अनुसार सामाजिक कल्याणको कुनै महत्त्व छैन । हरेक मानिसले आफ्नो व्यक्तिगत कल्याणलाई विचारेर कर्म गर्ने गर्दछ । व्यक्तिगत रूपमा फलदायी कर्म नैतिक हुन् र त्यस बाहेक अनैतिक । हाब्स, लक, रूसो इत्यादि विद्वानहरूले यसै मतलाई समर्थन गरेका छन् । यिनका अनुसार समाजको संरचना एकल व्यक्तिहरूको योगले बनेको हुन्छ । प्रारम्भमा सबै मानिस एकला एकलै थिए र स्वतन्त्र पनि । विकाससँगै आफ्नो व्यक्तिगत सुविधाका लागि मानिसले सम्भौता गर्दै समाज बनायो । यसरी व्यक्तिको हित र सामाजिक हित अन्तर सम्बन्धित हुन पर्यो ।

सामाजिक स्वार्थवाद र वैयक्तिक स्वार्थवाद परस्पर विरोधी सिद्धान्त

हुन् । सामाजिक स्वार्थवादका अनुसार सामाजिक कल्याण नै व्यक्तिगत कल्याण हो । जुन कर्म गर्नाले समाजको भलो हुन्छ, त्यही कर्म गर्नुपर्छ । सामाजिक स्वार्थका लागि व्यक्तिले आफ्नो व्यक्तिगत सुखेच्छा त्यागनुपर्छ । आत्मत्याग वा स्वार्थ त्यागेर मात्रै समाजको भलाई हुन्छ, समाजको भलाई नै व्यक्तिको भलाई हो । व्यक्ति समाजको एउटा इकाई भएको नाताले सामाजिक कल्याण हुँदा व्यक्तिको पनि कल्याण हुन्छ, यस मतका समर्थक म्युरहेड हुन् । यस्तै आत्मपूर्णतावाद अथवा सस्वार्थवादका अनुसार व्यक्ति र समाज परस्पर आश्रित भएकोले कल्याणमा दुवै प्रकारको सम्बन्ध छ, यस मतका अनुसार केही व्यक्तिगत कल्याणका विषय हुन्छन् भने केही सामाजिक स्वार्थ या परस्वार्थ बीच परसपर समन्वय गरेर मात्रै व्यक्ति र समाजको वास्तविक कल्याण हुन्छ, अतः विवेक र स्वार्थ बीचको समन्वयनै व्यक्ति र समाजको सम्बन्ध हो र यही नै नैतिक दृष्टिकोणले उचित पनि हो । मानिसले उच्च आदर्श अङ्गीकार गरी व्यवहार गर्नुपर्छ, भन्ने चिन्तन र तदनुकूलको आचरणलाई आदर्शवादको पङ्क्तिमा राखिन्छ ।

९. अधिकार र कर्तव्य

नीतिशास्त्र र न्यायशास्त्रमा अधिकार र कर्तव्य बीचको द्वन्द चीर परिचित विषय हो । सामाजिक प्राणी भएको नाताले हरेक मानिसको विकास समाजमै हुन्छ, व्यक्तिगत विकासका लागि केही सुविधाहरू समाजले उपलब्ध गराउनु पर्छ । समाजले व्यक्तिगत विकासका लागि उपलब्ध गराएको यस्तो सुविधालाई 'अधिकार' भनिन्छ । आफूले सुविधा प्राप्त गर्दा व्यक्तिले समाजसँग केही वाचा गरेको हुन्छ, यस्तो वचनबद्धतालाई कर्तव्य भनिन्छ । यसरी प्राप्त सुविधा अधिकार हो भने व्यक्तिगत स्वार्थको स्वेच्छिक त्याग कर्तव्य । अधिकार तथा कर्तव्य सापेक्ष विषय हुन् जुन समाजको उपस्थितिमा दृष्टिगोचर हुन्छन् र क्रियाशील हुन्छन् । व्यक्ति समाजको अङ्ग हो र समाजबाट उसले सुविधाहरू प्राप्त गरिरहेको हुन्छ, जुन उसको अधिकार हो । अधिकारहरू दिँदा समाजले व्यक्तिसँग केही त्यागको अपेक्षा गरेको हुन्छ । त्यही अपेक्षाको आपूर्ति कर्तव्य हो । मूलतः अधिकारहरू दुई प्रकारका हुन्छन् : कानूनी र नैतिक अधिकार । कानूनी अधिकार प्राप्त गर्दा तोकिएका कर्तव्यहरू अनिवार्य रूपले पालन गर्नुपर्छ । नैतिक दायित्वहरू अनिवार्य त हुँदैनन् तर समाजले पालनाको अपेक्षा गर्छ ।

नीतिशास्त्रले नैतिक दायित्वको व्याख्या गर्छ । दार्शनिकहरूले सामाजिक अङ्गका रूपमा मानिसको विकासका लागि केही मूल

अधिकारहरू बारे परिचर्चा गरेका छन् जसमा क्रमशः बाँच्न पाउने अधिकार, स्वतन्त्रताको अधिकार, सम्पत्तिको अधिकार, सम्भौता गर्ने अधिकार र शिक्षाको अधिकार हुन्। जीवनको अभावमा कुनै प्रकारका अधिकारहरूको उपयोग वा उल्लङ्घन हुँदैन। अतः हरेक मानिसले अनिवार्य रूपमा जीवन यापन गर्न पाउनुपर्छ। दोस्रो, हरेक मानिसले आफ्नो जीवनको विकासका लागि आचरण गर्न स्वतन्त्रताको आवश्यकता पर्छ। हरेक मानिसले आफ्नो जीवनको स्वतन्त्रताका लागि अरूका जीवनको सम्मान गर्ने अपेक्षा गरिन्छ, सम्पत्तिको अधिकार, सन्धि सम्भौता गर्ने अधिकार र शिक्षा प्राप्तिको अधिकार जीवन यापनसँग जोडिएका छन्। यी सम्पूर्ण अधिकारहरू एउटा मानिसले समाजको अङ्गका रूपमा अनिवार्यत प्राप्त गर्नुपर्छ र आफूले पनि अरूको यही आवश्यकताको सम्मान गर्नुपर्छ। त्यसैले यिनलाई नैतिक अधिकार भनिएको हो।

सामाजिकरूपमा असल ठानिएका र स्वेच्छाले पालन गर्न अनिवार्य ठानिने कर्मलाई कर्तव्य भनिन्छ, नैतिक उत्तरदायित्व एउटा कठिन विषय हो किनभने धेरै जसो मानिसहरू कर्तव्य पालनबाट जोगिने प्रयत्न गर्छन्। प्रमुख उत्तरदायित्वहरूमा जीवनको सम्मान, स्वतन्त्रताको सम्मान, सम्पत्तिको सम्मान, सामाजिक तथा धार्मिक व्यवस्थाको सम्मान र प्रगतिको सम्मान पर्छन्। उपरोक्त सबै कुरा, बुद्धिमत्ता, साहस, न्याय, इमानदारिता, सहिष्णुता, विवेकशीलता, संयम, क्षमा इत्यादि नैतिक सद्गुणका कारण सम्भव हुन्छन्। सुकरातले यस्ता नैतिक सद्गुणलाई Virtue भनेका छन्। पछिका नैतिक विद्वानहरूले समेत यिनै कुरालाई सामाजिक र व्यक्तिगत सद्गुण भनी व्याख्या गरेका छन्।

१०. प्रचलित नैतिक विषयहरू

परम्परागत नीतिशास्त्रका समस्या र अहिलेका नैतिक समस्याहरूमा धेरै फरक छ, विज्ञानको विकासले मानवीय रहनसहन र सामाजिक व्यवहारमा अचम्मको परिवर्तन ल्याएको छ। रेडियो, टेलीभिजन र इन्टरनेटले स्वदेशी एवं विदेशी सामाजिक मान्यताहरूको अन्तर न्यून भएको छ। व्यावहारिक रूपमा धार्मिकता कमजोर भएको छ तर धार्मिक राज्यको सट्टा कानूनी राज्य-व्यवस्था सबल बनेको देखिन्छ। राज्यहरू क्रमशः धर्म-निरपेक्ष हुँदैछन् र धार्मिक आस्थाप्रति राजकीय सोच वैज्ञानिकतामा आधारित हुँदैछ। पश्चिमाहरू पूर्वीय सभ्यता स्वीकार गर्दैछन्। पूर्वीयाहरू क्रमशः पाश्चात्य सभ्यतामा रम्ने प्रयत्न गर्दैछन्। आजको मानवीय सोच, व्यवहार र सम्बन्धमा यान्त्रिकताले प्रवेश पाएको

छ, फलतः जीवन विज्ञानमुखी बन्दै छ र खासगरी युवायुवती एवं सर्वसाधारणमा फरक फरक किसिमका नैतिक विमूढता (Moral Dilemma) विकसित हुँदैछन् । प्रमुख नैतिक विमूढताहरूमा सुविधा कि वातावरण, मानिस कि जीवजगत्, अधिकार कि कर्तव्य, व्यक्तिगत स्वतन्त्रता कि पारिवारिक जीवन, यौन कि धार्मिकता जस्ता विषयहरू पर्छन् ।

विज्ञानको विकासले हामी सबैलाई सुविधाभोगी बनाएको छ । बिजुली, टेलीभिजन, फ्रीज, वातानुकूलन, मोटर, रेल, हवाईजहाज जस्ता आधुनिक आविष्कार हाम्रो जीवनका लागि अनिवार्य भएका छन् । अर्को शब्दमा, वैज्ञानिक आविष्कारहरूको सुविधाले मानवीय जीवनशैली सुखको कैदी भएको छ, आफ्नो क्रियाकलापले विश्वको प्राकृतिक स्वरूप विग्रिरहेको जान्दाजान्दै पनि हामीले प्राकृतिक जीवन जिउने कल्पना गर्न सक्दैनौं । हाम्रो आफ्नो क्रियाकलापले सम्पूर्ण विश्व नै प्राणीका लागि असुरक्षित भइरहेको तथ्य आजको पुस्ताबाट लुकेको छैन । लेखेपढेका र कुरा बुझेको पुस्तामा 'प्राकृतिक विश्व र मानवीय सुविधा'का बीच द्वन्द्व बढेको यथार्थ बोध भइरहेको छ । यस्तो मानसिक द्वन्द्व नै वातावरण र मानव जीवनको उहापोह हो । यस्तै, मानिसले गरेका सम्पूर्ण विकासका गतिविधिको केन्द्रमा 'मानव जाति' रहेको छ, प्रकृतिले मानव र मानवेतर प्राणीका बीच कुनै प्रकारको पक्षपात गरेको हुन्न । मानिसले गरेको विकास पक्षपात पूर्ण भएकोले अन्य जीवहरू सड्कटमा परेका छन् । मानिसले आफ्नो जीवन सुखमय र सुविधापूर्ण बनाउन अन्य प्राणीको प्राकृतिक अधिकारमा प्रहार गरेको छ, यसबाट मानव कि जीवजगत् भन्ने द्विविधा उत्पन्न भएको छ र 'मानव जातिका लागि' भन्ने मानसिकताबाट निर्देशित वर्तमान विकासमा आशङ्का उत्पन्न हुन्छ, यो विश्व केवल मानिसका लागि मात्र होइन । मानिसले आफ्नो सुविधाका लागि अन्य प्राणीलाई साधनका रूपमा प्रयोग गर्नु कति उचित हो ? के अन्य प्राणीहरूको बाँच्न पाउने नैसर्गिक अधिकारउपर मानिसले हस्तक्षेप गर्नु उचित हो ? अन्य प्राणीहरूको पनि अधिकार हुन्छ कि हुँदैन ? जस्ता प्रश्नहरू पनि वर्तमान नीतिशास्त्रका विषय बनेका छन् ।

मानव केन्द्रित वैज्ञानिक उपलब्धिका कारण मानवीय आयु लम्बिएको छ, जसका कारण जनसङ्ख्या पनि बढ्दो छ । बढ्दो जनसङ्ख्याका लागि प्राकृतिक संसाधनहरूको दोहन तीव्रतर भएको छ, अमेरिका जस्ता शक्तिशाली देशका जनताले विश्वको ६० प्रतिशत संसाधन प्रयोग गरिरहेका छन् । अफ्रिकाली मुलुकका करोडौं जनता भोकभोकै

गरिरहेका छन् र तिनमा बाँच्नकै लागि प्रकृति घातक तथा मानव घातक द्वन्द्व भइरहेका छन्। २१औँ शताब्दीको सभ्य मानिने मानव समाजमा विकसित मुलुकहरूले खाद्यान्न कुहाएर फ्याँक्दछन् तर विपन्न जनतालाई दिइन्न। यस्तो अवस्थामा अधिकार र कर्तव्य बीच ठूलो खाडल उत्पन्न भएको छ। सबैलाई अधिकार चाहिएको छ तर कोही पनि कर्तव्य पालन गर्न तयार देखिन्नन्। यस प्रकारको व्यवहारले अधिकार तथा कर्तव्यका बीचको सम्बन्धमा प्रश्नचिन्ह लगाएको देखिन्छ। वर्तमान नीतिशास्त्रमा यो कुरा पनि समेटिएको छ र विज्ञहरूले सहमति पूर्ण बाटो पहिल्याउने प्रयत्न गरिरहेका छन्।

अधिकार एवं स्वतन्त्रताको असिमित परिभाषा र व्याख्याले परम्परागत सामाजिक परिवार प्रणालीमा व्यक्तिगत महत्त्वाकाङ्क्षा हावी भएका छन्। पाश्चात्य पारिवारिक जीवन तीव्रता पूर्वक खण्डित भई रहेका छन्। आज एकल स्वतन्त्रताको महत्त्वाकाङ्क्षा यति धेरै बढेको देखिन्छ कि त्यसका अगाडि संयुक्त पारिवारिक प्रणाली निस्तेज भएका छन्। यसले पूर्वीय जीवनशैलीमा ठूलो विमूढता छाएको छ। आजको युवा वर्गमा परिवारमा रहेर सीमित स्वतन्त्रता उपभोग गर्ने कि पारिवारिक अधिकार त्यागेर पूर्ण स्वतन्त्रता उपयोग गर्ने भन्नेमा ठूलै द्विविधा छ। सञ्चार साधनहरूले मनोरञ्जन प्रदान गराउने नाममा परम्परागत मूल्य मान्यतालाई चुनौती दिने कार्यक्रम प्रसारित गरेर युवावर्गलाई अधिकारका रूपमा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता उपभोग गर्न प्रोत्साहित गरिरहेका छन्। यसले नयाँ र पुरानो पुस्ता बीच दूरी बढेको छ, नयाँ र पुरानो पुस्ता बीच विश्वासको सड्कट उत्पन्न भएको छ। यौन जीवनका परम्परागत मूल्यहरूमा आएको परिवर्तनले पनि यस्तो समस्यालाई अझै बलियो बनाएको छ। हामी परम्परागत मूल्य र विज्ञानको वास्तविकतारूपी गहिरो खाडलमा फँसेर द्विविधाग्रस्त भएका छौं। नेपाली समाज नीतिशास्त्रीको उपयुक्त मार्गदर्शन पाउने प्रतीक्षामा छ। नैतिक समस्या बाहेक चिकित्सकको बिरामीप्रतिको व्यवहार, गर्भमा प्रवेश गरेको भ्रुणको बाँच्न पाउने अधिकारजस्ता समस्याहरू पनि आजको नीतिशास्त्रले सम्बोधन गर्नु पर्ने विषयवस्तु हुन्।

१२. उपसंहार

विक्रम सम्वत् १९१८ मा नेपालमा पहिलोपटक आधुनिक शिक्षाप्रणाली अनुरूप आधारित पठनपाठन प्रारम्भ भयो र त्यो त्रिचन्द्र कलेजका माध्यमबाट प्रवेश गर्‍यो। पटना विश्वविद्यालयदेखि त्रिभुवन

विश्वविद्यालयसम्म त्यस बखतदेखि आजसम्म निरन्तर दर्शनशास्त्रको पढाई हुँदै आइरहेको छ, पहिले प्रमाणपत्रतहमा तर्कशास्त्र र पछि स्नातकतहसम्म । धेरै समय बितिसकेको छ । धेरै सरकारहरू आए र ती गए । आज पाँचवटा विश्वविद्यालय नेपालमा छन् तर पनि स्नातकोत्तर तहमा दर्शनशास्त्रले प्रवेश पाएको छैन । नेपाली समाजले दर्शनशास्त्रको घोर उपेक्षा गरेको छ । आशा गरौं- नेपाली विश्वविद्यालयहरूका शासक यसको महत्त्व बुझ्ने छन् र नयाँ नेपालको अवधारणासँगै यस क्षेत्रमा अध्ययन, अध्यापन र अनुसन्धानको लागि नयाँ मार्ग कोल्हार्ने ।

सन्दर्भग्रन्थ सूची

- उपाध्याय गोविन्दशरण, व्यावहारिक नैतिक दर्शन, ए.के. बुक्स, भृकुटीमण्डप, काठमाडौं, सन् २००६ ।
- उपाध्याय गोविन्द शरण र नारायण प्र. शर्मा, बालबालिकाका लागि दण्डको विकल्प, नेपाली गाउँका साथीहरू, काठमाडौं, सन् २००९ ।
- ब्लेकबर्न शिमोन, विईंग गुड, अक्सफोर्ड विश्वविद्यालय प्रेस, स्पेन, पुनः प्रकाशन दिल्ली, सन् २००० ।
- स्तेर्बा पी जेम्स, श्री चेलेंजेज अफ एथिक्स, ओक्सफोर्ड विश्वविद्यालय प्रेस, न्यूयार्क, २००० ।
- हिनमेन एम लोरेन्स, ईथिक्स अ पोपुलिस्टिक एप्रोच टू मोरल थ्योरी, यू.एस.ए., सन् १९९४ ।
- सिङ्गर पीटर, प्राक्टिकल ईथिक्स, क्याम्ब्रिज युनिभर्सिटी प्रेस, भारत, सन् २००० ।
- जेंसलर जे हेरी, ईथिक्स, रूटलेज-भारत, नयाँ दिल्ली, सन् १९९८ ।
- सत्रिस स्टिफेन, टाकिंग साइडस्, म्याग्रो हील्सरदस्किन, अमेरिका सन् २००२ ।

कूटनीतिक दर्शन र नेपालको सन्दर्भ

प्रा.डा. जयराम आचार्य

१. कूटनीतिको दार्शनिक पक्ष र नेपालको सन्दर्भ^{९५}

जुनसुकै देशको पनि कूटनीति या परराष्ट्र नीतिको पहिलो चासो भन्नु देशको स्वाधीनता र सुरक्षा नै हो । दोस्रो चासो भनेको देशको आर्थिक हितको खोजी एवं संरक्षणको चासो हो । त्यस बाहेक ठूला शक्तिशाली देशहरूमा चाहिँ तेस्रो चासोको रूपमा अन्य देशले आफ्नो देशभित्र घुसपैठ गर्ने, चलखेल गर्ने र आफ्ना सिद्धान्तहरूको प्रचार गर्ने गर्छन् कि भन्ने विषयमा निरन्तर चिन्ता रहन्छ । तर उनीहरू आफैँ अर्काको देशमा घुसपैठ गर्ने र चलखेल गर्ने काम भने लाजै नमान्नेकन गर्दछन् ।
कार्ल ऊल्फगाङ्ग डोइच^{९६}

परराष्ट्र नीति दर्शन हो, त्यस दर्शन या सिद्धान्तलाई कार्यान्वयन गर्ने संयन्त्र कूटनीति हो । दुवैको उद्देश्य राष्ट्रिय हितको प्रवर्धन गर्नु नै हो । कूटनीति र परराष्ट्र नीतिको सिद्धान्तका विषयमा हार्वर्ड विश्वविद्यालयका विश्वप्रसिद्ध दिवङ्गत प्रोफेसर कार्ल डोइच (सन् १९१२-१९९२) ले भनेका तीनै कुरा (अर्थात् राष्ट्रिय स्वाधीनता र सुरक्षाको चासो, आर्थिक हितको संरक्षण र ठूला देशले घुसपैठ गर्ने कुरा) नेपालको परराष्ट्र नीतिबारे विचार गर्दा सर्वथा मननयोग्य छन् ।

एसियाका दुई महाशक्तिहरू र विश्वका दुई सबैभन्दा ठूला जनसङ्ख्या भएका देशहरूको बीचमा रहेको नेपालको परराष्ट्र नीति सफल

^{९५} यस लेखको अर्को किसिमको पाठ अन्यत्र प्रकाशित छ । तर त्यसमा निकै परिवर्तन र परिवर्द्धन गरी यस ग्रन्थमा यो लेख प्रकाशित गरिएको छ । -सम्पा.

^{९६} हेर्नु: जयराम आचार्य, यदुनाथ खनाल: जीवनी र विचार, ललितपुर: साभा प्रकाशन, २०५९, पृष्ठ १२२ ।

रूपमा सञ्चालन गर्ने कुरा निकै नै चुनौतीपूर्ण छ । सैद्धान्तिक रूपमा भन्ने हो भने सफल र प्रभावकारी परराष्ट्र नीति सञ्चालन गर्न हाम्रो परिस्थितिको यथार्थपरक मूल्याङ्कन गर्नु अत्यावश्यक पूर्वशर्त हो । यस सन्दर्भमा हाम्रा केही पूर्वजहरूले नेपालको परराष्ट्र नीति कुशलतापूर्वक सञ्चालन गरेको, केहीले नगरेको र हाल त्यसमा उत्तिको कुशलता नदेखिएको कुराको चर्चा गर्दै आगामी दिनहरूमा नेपालले निर्धारण गर्नुपर्ने परराष्ट्र नीतिका प्राथमिकताहरूको चर्चा यस लेखमा गरिनेछ ।

परराष्ट्र नीति भनेको कुनै एक राष्ट्रले आफ्ना छिमेकीहरू तथा अन्य अन्तर्राष्ट्रिय शक्तिहरूसित कस्तो सम्बन्ध राख्ने भन्ने विषयमा तय गरेको नीति या सिद्धान्त नै हो । जुनसुकै देशको पनि परराष्ट्र नीतिलाई निर्धारण गर्ने प्रमुख कारकहरूमा, भूगोल, इतिहास, भाषा, धर्म, संस्कृति, आर्थिक बल, सैन्यशक्ति, व्यापार-वाणिज्य सम्बन्ध र राजनीतिक नेतृत्व र उसको आदर्श वा सिद्धान्त हुन् । नेपालको परराष्ट्र नीतिलाई निर्धारण गर्ने तत्त्वहरू पनि यिनै हुन् र यी तत्त्वहरूको महत्त्व पनि सम्भवतः यही क्रममा निर्धारण हुन सक्छ ।

भूगोल । भौगोलिक अवस्था भनेको मनुष्यले परिवर्तन गर्न नसकिने अवस्था हो । त्यसकारण भूगोललाई परराष्ट्र नीतिको अपरिवर्तनीय वा सबैभन्दा कम परिवर्तनीय कारकका रूपमा लिइन्छ । भूगोलले नै कुनै पनि देशका छिमेकी को हुन् भन्ने निर्धारण गर्दछ र परराष्ट्र नीतिको अध्ययन विश्लेषणका क्रममा भनिन्छ— 'मित्र या शत्रु छान्न सकिन्छ, छिमेकी छान्न सकिँदैन' । विश्वको नक्सा हेरेर भन्न सकिन्छ, को कसको छिमेकी छ र यो पनि सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ कि कसको कस्तो सम्बन्ध छ । क्यानडा र अमेरिकाको सम्बन्ध कस्तो होला नक्साबाट मात्रै पनि केही मात्रामा भन्न सकिन्छ । त्यसै गरी, अष्ट्रेलिया र न्युजिल्याण्डको कस्तो सम्बन्ध कस्तो होला, सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ । अनि, हाम्रो आफ्नै छिमेक दक्षिण एसियामा (जसको मध्य भागमा भारत रहेको छ) छिमेकीहरूबीच कस्तो सम्बन्ध छ त्यो त हामीले देखेकै छौं ।

भौगोलिक रूपमा नेपाल दुइटै विशाल राष्ट्रहरू भारत र चीनका बीचमा रहेको छ । अतः दुवै देशको नेपालमा रणनीतिक चासो छ । त्यसकारण नेपालले परराष्ट्र नीति बनाउँदा तत्काल बेहोर्नुपर्ने सम्बन्ध भनको तिनै दुई एसियाली महाशक्ति राष्ट्रहरूसितको सम्बन्ध हो । यो यथार्थ सुरुदेखि आजसम्म अपरिवर्तित रहिआएको छ । नेपालको परराष्ट्र सम्बन्धमा हाम्रो भौगोलिक यथार्थमाथि विचार गर्नुपर्ने अर्को एक मननीय पक्ष हाम्रो देशको भू-बनोट हो । तराइदेखि हिमालको उचाइसम्म हेर्दा यो

एक विशाल भूगोल जस्तो छ र हिमालको उचाइ नेपाल र चीनपट्टिको सम्बन्धमा एक प्रकृति-निर्मित महाप्राचीर (पर्खाल) जस्तो भएर रहेको छ। सारांशमा भन्ने हो भने नेपाल हिमालयको पानीढलोको दक्षिणी ओरालोतिर अवस्थित छ। यो भौगोलिक अवस्थाले नेपाल र भारतलाई एउटै जलवायु-प्रदेशभित्र पारिदिएको छ।

इतिहास। इतिहास भन्नु भूगोलकै परिणाम हो। भूगोल र मनुष्यका बीच अन्तरक्रिया भएर इतिहास बन्छ। नेपालको दुई हजार वर्ष लामो लिखित इतिहास लिच्छवि राजवंशबाट सुरु हुन्छ र मल्ल, शाह, र राणाहरू हुँदै आजसम्म आइपुगेको छ। यी सबै शासक वर्गहरू भारततिरबाट नेपालको पहाडी भागभित्र पसेका थिए र तिनले विभिन्न समयमा आफ्ना राज्यहरूलाई विभिन्न आकार-प्रकारमा निर्माण गरेका थिए। आधुनिक नेपालको एकीकरण गर्ने शाहवंशीय ठकुरी राजाहरूले देखे कि हिमालपारि गएर नेपालको विस्तार हुन सक्दैन, न त त्यतिखेर औलो लाग्ने तराइको चार कोसे भाडीतल गएर नै राज्यविस्तार हुन सक्थ्यो। त्यसकारण एकीकरण अभियान पूर्व र पश्चिमका पहाडी प्रदेशमा फैलियो, जसको फलस्वरूप आजको नेपालको नक्सा पूर्वपश्चिम फैलिएर रहेको छ। इतिहास भनेको भूगोलको परिणाम नै हो भनेर यसैलाई भनिन्छ। यही ऐतिहासिक कारणले गर्दा नेपालका राजकीय शासक वर्गहरूको भारत (खास गरी उत्तरी भारत) सित निकटको सम्बन्ध रहन गयो। आज धेरै समयपछि नेपालको इतिहास बदलिएको छ। नेपालमा अब राजतन्त्र छैन र नेपाल गणतन्त्र तथा धर्मनिरपेक्ष राज्य बनेको छ। विगतमा राजतन्त्र र हिन्दू राज्य हुनाले नेपाल भारततिर जति निकट भएको महसुस हुन्थ्यो त्यो अब त्यति नहुन सक्छ।

अनि इतिहास भनेको राजनीतिक गतिविधिकै अभिलेख हो। आजसम्मको नेपालको राजनीति पनि ऐतिहासिक कारणहरूले गर्दा भारतको राजनीतिसित मिल्दोजुल्दो थियो चाहे त्यो राजतन्त्रको प्रत्यक्ष शासन होस् चाहे संसदीय प्रणाली। तर अब नेपालमा कम्युनिष्ट शासन व्यवस्था स्थापित भएको छ र प्रधानमन्त्री लगायत नेकपा (माओवादी) पार्टीका वरिष्ठ नेताहरूले अब संसदीय व्यवस्थाबाट फर्किएर जङ्गल जाने कुरा छैन भनी आफ्ना विचारहरू स्पष्ट पारिरहेका छन्। त्यसले नेपालको परम्परागत परराष्ट्र नीतिमा केही न केही फरक ल्याउन सक्ने सम्भावना छ।

भाषा। भाषा अर्को त्यस्तो तत्त्व हो जसले दुई देशलाई एक अर्काबाट निकट या टाढा रहेको अनुभव गराउँछ र पारस्परिक सम्बन्धलाई

निर्णायक रूपमा प्रभाव पारिदिन्छ।^{१००} भाषा भनेको मानवजातिले बोल्ने कुरा हुनाले भाषाको कुरा जनता वा जनसङ्ख्यासित प्रत्यक्ष रूपमा गाँसिएको छ। त्यसकारण नेपालको परराष्ट्र सम्बन्धको चर्चा गर्दा मननयोग्य कुरा के छ भने भाषिक कारणले गर्दा नेपाल भारतसित निकै निकट छ। नेपालको अत्यधिक जनसङ्ख्याले उत्तरी भारतमा बोलिने हिन्दी भाषा बुझ्छन्। विशेष गरी तराईमा देशको ४८ प्रतिशत जनसङ्ख्या बस्छ जसले हिन्दी भाषा पुरै बुझ्छ। यतिसम्म कि त्यो जनसङ्ख्याको आधा हिस्सा त हिन्दीलाई नै तराईको सम्पर्क भाषा मान्न समेत तयार छ। सायद यस्तै महसुस गरेर गणतन्त्र नेपालका उपराष्ट्रपतिले हिन्दीमा आफ्नो पदको सपथ ग्रहण गर्नुभयो। यद्यपि त्यसको चर्को विरोध पनि भयो तर यथार्थ के हो भने भाषिक कारणले नै नेपाल तराईको जनता मात्र होइन, पहाडी क्षेत्रमा बस्ने जनता पनि (जो देशको कूल जनसङ्ख्याको लगभग ४४ प्रतिशत छ) भारतलाई बढी बुझ्छ। हिमाली क्षेत्रमा रहेका नेपालका करिब ८ प्रतिशत जनता चीनको स्वशासित प्रदेश तिब्बतसित निकट महसुस गर्छन्। यस यथार्थले पनि नेपालको परराष्ट्र सम्बन्धलाई निकै मात्रामा प्रभावित पार्छ।

धर्म र संस्कृति। धर्म र संस्कृतिको समानता वा असमानताले पनि कुनै एक देशका जनतालाई अर्को देशका जनतासित निकट या दूर बनाइदिन्छ। नेपालका जनता अधिकांश हिन्दू धर्मावलम्बी छन् अनि बौद्ध धर्म, इस्लाम र क्रिश्चियन धर्म मान्नेहरू पनि यहाँ छन्। त्यस आधारमा नेपालीहरू भारतका जनतासित सामीप्य भएको अनुभव गर्छन्। धर्म बाहेक संस्कृति, लवाइ-खवाइ र सामान्यतया सामाजिक मूल्य मान्यताहरूमा पनि दुई देशका जनताको बीचमा समानता पाइन्छ। त्यसले गर्दा दुई देशका जनताको मनोविज्ञान के छ भने उनीहरू एक-अर्कालाई राम्ररी चिन्दछन्।

नेपालबाट तीर्थयात्राका लागि भारत जानेहरूको ठूलो सङ्ख्या छ र नेपालका पशुपतिनाथ र मुक्तिनाथ लगायत अन्य धेरै तीर्थस्थल, देवस्थलमा आउने भारतीयहरूको सङ्ख्या पनि ठूलो छ। शायद यही सामीप्यले गर्दा दुई देशका जनतालाई एक-अर्काको देश भ्रमण गर्न भिसाको आवश्यकता

१०० अङ्ग्रेजी भाषाकै कारणले अमेरिका, बेलायत र अष्ट्रेलिया एकअर्कासित निकट छन् यद्यपि ती देश भौगोलिक रूपमा एकअर्काबाट टाढा छन्। तर फ्रान्स र जर्मनी भौगोलिक रूपमा एकअर्कासित जोडिए पनि भाषिक भिन्नताका कारणले एक अर्काबाट टाढा जस्ता महसुस गर्छन्। भाषाले गर्दा नै भारत पनि अङ्ग्रेजी भाषीसित निकट अनुभव गर्छ किनकि अधिकांश शिक्षित भारतीयहरू अङ्ग्रेजी बोल्छन्।

पनि पर्देन । सामान्य परिचयपत्र देखाएर खुला सीमा पार गर्न पाइने व्यवस्था कायम राखिएको छ । यस्तो खुला सीमाको फाइदा-बेफाइदा दुवै होलान् । अब यहाँ विभिन्न प्रकारका आतङ्ककारी घटना पनि घटिरहेका छन् । त्यस अवस्थामा त यस विषयमा केही विचार गर्नु आवश्यक पनि हुन जान्छ ।

आर्थिक बल । राष्ट्रको बल भनेको आर्थिक बल नै हो । त्यसैका आधारमा एक राष्ट्रले अरू छिमेकी राष्ट्रहरूसित कस्तो व्यवहार गर्ने भन्ने कुरा निर्धारण गर्छ । नेपालले आफ्नो परराष्ट्र नीति बनाउँदा विचार गर्नुपर्ने कुरा हाम्रा छिमेकीहरू (भारत र चीन) को तुलनामा हाम्रो अर्थतन्त्र कत्रो छ र कसरी सञ्चालन भइरहेको छ भन्ने हो । स्पष्ट छ, नेपालको तुलनामा भारत र चीनको आर्थिक बल ज्यादै बढी छ । आर्थिक बलको अर्को पक्ष आर्थिक सम्बन्ध हो । आर्थिक सम्बन्ध भन्नाले एक देशको अर्थतन्त्र अर्को देशसित कसरी गाँसिएको छ भन्ने हो जसलाई व्यापार-वाणिज्य सम्बन्ध भनिन्छ । त्यसको चर्चा तल गरिनेछ । नेपालको ६० प्रतिशतजस्तो निर्यात व्यापार भारतसित हुन्छ र नेपाललाई नभई नहुने दैनिक उपभोग्य सामानहरू ८० प्रतिशतभन्दा पनि बढी भारतबाट आउँछन् । पेट्रोल, डिजेल, खाना पकाउने ग्यास, चामल, दाल, नुन, तेल, चिनी र प्रायः सबै निर्माण सामग्री (सिमेन्ट, रड, किला, काँटा) भारतबाटै आउँछन् । यसरी नेपालीहरूको आर्थिक जीवन भारतमाथि निर्भर रहेको स्पष्ट छ र यस परिस्थितिमा एकाएक परिवर्तन आउन सक्ने अवस्था अहिले छैन ।

सैन्य शक्ति । चाहे कौटिल्यको कुरा गरौं, चाहे किसिन्जरको, जसले पनि भन्छ कि परराष्ट्र नीतिलाई निर्धारण गर्ने एक प्रमुख तत्त्व त्यस देशको सैन्य शक्ति पनि हो । कौटिल्य भन्छन्— “अडिरको बुटाको आड लागेर हात्तीसित जोरी खोज्न हुँदैन ।”^{१०१} किसिन्जर पनि भन्छन्— “युद्धको लागि सक्षम सैन्यशक्ति विना प्रतिपक्षीसित जोरी खोज्नु आत्मघाती कुरा हो ।”^{१०२} अतः नेपालले आफ्ना छिमेकीहरूसित भएको सैन्यशक्तिको समेत ज्ञान राख्नु आवश्यक हुन्छ जस्तो कि भारतसित १३,२५,००० सेना र चीन सित २२,५५,००० सेना छन् । नेपालको एक लाख सेनाले हाम्रा छिमेकीहरू भारत र चीनका ठूला सैन्य शक्तिसित लड्ने भन्ने कुरा अकल्पनीय छ । भारत र चीन दुवै हाम्रा छिमेकीहरूसित परमाणु बम समेत छन् जसले एकैसाथ दशौं लाख जनतालाई मार्न सक्छन् र शहरकाशहर क्षण भरमा भस्म पार्न सक्छन् । परमाणु बमकै कुरा गर्ने हो भने चीनसित २१० र

^{१०१} कौटिल्यको अर्थशास्त्र, “एरण्डमवलम्ब्य कुञ्जरं न कोपयेत् ।”

^{१०२} Henry Kissinger, *Diplomacy*, New York: Simon and Schuster, 1995.

भारतसित १५० देखि १७० वटासम्म बम भएको अनुमान छ । यी कारणले पनि कूटनीतिको अन्तिम अस्त्र भनिने सैन्य शक्तिबारे नेपालले सोच्नु आवश्यक छ ।

नेपाली सेना नेपालको राष्ट्रिय एकीकरणको अभियानमा अघि बढ्दा सुगौली सन्धि (१८१५-१६) नभएसम्म स्वतन्त्र रूपमा परिचालित थियो । तर सुगौली सन्धिपछि त्यो ब्रिटिश भारतीय सेनाको मित्र वा सहायक जस्तो भएर परिचालित हुन थाल्यो । सन् १८४६ मा जङ्गबहादुर राणाले शासन हातमा लिएपछि त त्यसको स्वभाव भन्नु प्रस्ट रूपमा ब्रिटिश भारतीय सेनाको निकटस्थ सहायकका रूपमा नै देखियो । सन् १८५७ मा भएको भारतीय पुलिस विद्रोह दबाउन जङ्गबहादुर राणा आफैले नेतृत्व गरेर ब्रिटिशलाई सघाउन नेपाली सेनालाई लगे । प्रथम र द्वितीय विश्वयुद्धमा नेपाली सेनाले ब्रिटेनकै पक्षमा लड्यो । भारत स्वतन्त्र भएपछि पनि नेपाली जवानहरू भारतीय तथा ब्रिटिश गोर्खा ब्रिगेडमा कार्यरत छन् । नेपालले आफ्नो परराष्ट्र नीति बनाउँदा आज पनि यस तथ्यलाई उपेक्षा गर्न सक्तैन ।

व्यापार वाणिज्य । नेपालको करीब २०० अर्ब जतिको व्यापार घाटामा करीब १५० अर्बको घाटा त भारतसित मात्र छ, र करीब २५ अर्ब जति व्यापार घाटा चीनसित पनि छ । बाँकी व्यापार घाटा अन्य देशहरू (जापान, कोरिया, मलेशिया, अष्ट्रेलिया, बेलायत, जर्मनी, आदि) सित भएको अनुमान छ ।^{१०३} यी तथ्याङ्कले पनि नेपालको भारतसितको व्यापारिक निर्भरतालाई मात्र प्रस्ट पार्ने होइनन् कि हाम्रो आर्थिक दुरवस्थालाई पनि स्पष्ट पार्छन् । मानिसबाहेक अरू धेरै निर्यातयोग्य वस्तुहरू हामीसित हाल छैनन् भन्नुपर्ने स्थिति छ । अरब-खाडी मुलुकहरू, दक्षिणपूर्वी एसियाली मुलुकहरू र कोरिया लगायत केही पूर्वी एसियाली मुलुकहरूमा गएर काम गर्ने युवायुवतीहरूले पठाएको रेमिट्यान्स र दातृराष्ट्रहरूले दिएको विकास सहायता नआउने हो भने मुलुकको अर्थतन्त्र ठप्प हुने स्थिति छ । वैदेशिक व्यापारका लागि निर्यातयोग्य गुणस्तरीय वस्तुहरूको उत्पादन नेपालमा दयनीय छ ।

एक ताका (सन् १९७० को दशकसम्म पनि) धानचामल निर्यात गर्ने मुलुक नेपाल आज चामल आयात गरेर खाने मुलुकमा परिणत भएको छ । तैपनि नेपालको जनसङ्ख्याको करिब ७० प्रतिशत कृषिमा नै निर्भर छ । यसले के देखाउँछ भने हाम्रो कृषिजन्य उत्पादन घट्न गइरहेको छ र

^{१०३} नेपाल सरकारको व्यापार तथा निर्यात प्रवर्द्धन केन्द्रको वेबसाइट ।

त्यस्ता कुरामा पनि हामी विदेशी मुलुकहरूमा निर्भर हुँदै गइरहेका छौं । यसरी खाद्य पदार्थ लगायत धेरै कुरा आयात गर्नुपर्ने स्थिति नै सङ्कटकालीन स्थिति हो भनेको कदापि होइन । तर हाम्रो अर्थतन्त्रको जग हामीले आफैँ बलियो नबनाए हाम्रो स्वाधीनताको कुरा नारा मात्र हुन्छ ।^{१०४}

राजनीतिक नेतृत्व । यद्यपि राजनीतिक नेतृत्वलाई परराष्ट्र नीतिका निर्णायक तत्त्वहरूमध्ये आठौँ स्थानमा राखिएको छ र अघि नै भनिएको छ कि भूगोलजस्ता अपरिवर्तनीय कारकहरूले कुनै पनि देशको परराष्ट्र नीतिलाई बढी निर्णायक रूपमा प्रभावित पार्छन् तथापि नेतृत्वका विषयमा यहाँ अलिकति लामो चर्चा गर्नु आवश्यक छ । किनकि भूगोल लगायत माथि उल्लिखित अन्य कारकहरूको यथार्थ आकलन गरेर आफ्नो परिस्थिति र समयानुकूल एवं प्रभावकारी परराष्ट्र नीति अपनाउने काम राजनीतिक नेतृत्वकै हो । राजनीतिक नेतृत्व नालायक भइदियो र त्यसले परराष्ट्र नीतिका प्रबल निर्णायक कारकहरूको यथार्थ आकलन गर्न नसकेर गल्ती गरिदियो भने देशको राजनीतिक व्यवस्था ढल्ने मात्र होइन कि देशै बिलाएर जाने पनि हुन सक्छ । तर आफ्नो देशको शक्ति र कमजोरीहरूको सही आकलन भयो र देशले सही नीति अपनाउन सक्यो भने अन्य विविध कारणहरूले अपठ्यारोमा परेको सानो, कमजोर र गरिब देश पनि बच्ने मात्र होइन कि त्यसले विविध किसिमका लाभहरू पनि उठाउन सक्छ ।

नेपालको परराष्ट्र नीतिलाई प्रभावकारी बनाउने र त्यस नीतिको कार्यान्वयन गर्ने कामका दृष्टिले नेपालको राजनीतिक नेतृत्वको अध्ययन गर्दा हामीले नेपालको इतिहासका केही प्रमुख नायकहरूको परराष्ट्र नीतिको अध्ययन गर्नुपर्छ । हाम्रो परराष्ट्र नीतिको मूल स्रोत हाम्रो ऐतिहासिक अनुभव नै हो । बाइसी चौबिसीहरू र काठमाडौँ उपत्यकाका राज्यहरूको तुलनामा गोर्खा सबैभन्दा कान्छो, सानो र गरिब पनि थियो, तर राजनीतिक र परराष्ट्रनीति कुशलताका कारणले नेपालको राष्ट्रिय एकीकरण उसैले गर्‍यो । त्यसकारण आधुनिक नेपालको प्रारम्भ वा राष्ट्रिय एकीकरण अभियानदेखि नेपालले हासिल गरेको परराष्ट्र नीतिको अनुभवलाई अध्ययन गर्दै जाने हो भने पृथ्वीनारायण शाहबाटै सुरु गर्नुपर्छ । उनको परराष्ट्र नीतिमा पाँचवटा तत्त्व परिलक्षित हुन्छन् । पहिलो, पहाडी राज्यहरू (बाइसी, चौबीसी र गोर्खासमेत) एकीकृत भएनन् भने

^{१०४} जापानले पनि ९० प्रतिशत कच्चा पदार्थ र खाद्य वस्तुहरू आयात गर्छ । तर जापान कच्चापदार्थको १०० गुणा मूल्य पर्ने औद्योगिक उत्पादनहरू (कार, मोटर साइकल, ट्रक, रेडियो ट्रान्जिष्टर, क्यामरा र अन्य मेशीनरी सामानहरू) निर्यात गरेर विश्वको तेस्रो, चौथो ठूलो अर्थतन्त्र बनिरहेको छ ।

तिनीहरू पनि भारतको गङ्गा मैदानसम्म घुस्तै आएको अङ्ग्रेजी उपनिवेशवादको शिकार हुनेछन् भनी उनले देखे र अरूलाई पनि त्यो कुरा देखाए । दोस्रो, राष्ट्रिय एकीकरणको र सुरक्षाको भरपर्दो साधन भनेको सक्षम र प्रतिबद्ध सेना नै हो भनी उनले बुझे र एक सशक्त सेना खडा गरे । तेस्रो, नेपाललाई जोगाउने रणनीति भनेको ठूला शक्तिहरू (ब्रिटिश भारत र चीन) सितको होशियारीपूर्ण मित्रता हो भनी बुझे र उनी त्यही अनुरूपको नीति बनाएर चले । चौथो, 'ठूलालाई न जिस्क्याउ र सानालाई आफूलाई मिलाउँदै जाऊ' भन्ने उनको नीति हो जस अन्तर्गत उनले साना-साना पहाडी राज्यहरू प्रति आक्रामक-कूटनीति र चीन र ब्रिटिश इण्डिया जस्ता ठूला राज्यहरू प्रति प्रतिरक्षात्मक-कूटनीति अपनाए । उनको कूटनीतिको पाँचौ तत्त्व हो देशलाई आत्मनिर्भर, स्वाधीन राख्नको लागि आन्तरिक रूपमा आर्थिक र सामाजिक विकास गर्दै जाने ।

पृथ्वीनारायण शाहको राष्ट्रिय सुरक्षानीति या परराष्ट्र नीतिका प्रथम चार तत्त्वहरूमा धेरैको ध्यान गएको पाइन्छ किनकि उनले आफ्नो राज्यकाल (सन् १७४३-१७७५) भरि तिनको सफल परिपालना गरे र आधुनिक नेपालको जग हाले । तर उनको राष्ट्रिय सुरक्षा नीतिको पाँचौ तत्त्वतर्फ कम ध्यान गएको देखिन्छ । पृथ्वीनारायण शाहको जीवन युद्ध गर्दागर्दै बितेकाले आर्थिक-सामाजिक विकास र व्यवस्थापनको लागि काम गर्ने समय रहेन । तर उनले राष्ट्रको आर्थिक सबलीकरणका लागि जुन कुरालाई जोड दिएर भने त्यसबाट के स्पष्ट हुन्छ भने जनताको समृद्धि र आत्मनिर्भरता नै राष्ट्रिय सुरक्षाको आधार हो भन्ने कुरा उनले बुझेका थिए ।^{१०५}

१०५ उनको दिव्य उपदेशमा भनिएको छ -

- पुरुब पछिमको रस्ता बन्द गरी नेपालको रस्ता चलाइदिउँला ।
- देशका महाजनलाई गोडप्रसाहदेखी उभो आउन नदिनु, देसका महाजनहरू हाम्रा मुलुकमा आया भन्या दुनियाँ कङ्गाल गरिछाड्दछन् ।
- देसका कपरा लगाउनालाई मन्हाई गरिदिनु, आफ्ना देसका कपरा बन्न जान्यालाई नमना देषाई सधाउनु र बन्न लाउनु र यस्व भया नगत देस जाँदैन ।
- आफ्ना देसको जिनीस् जरिबुटि देस लैजानु र नगत खैचनु, नगत खैचिराखनु र प्रजा मोटा भया दबार बलियो रहन्छ ।
- राजाका भंडार भन्याका रैतानहरू हुन् ।
- खानी भयाका ठाउँमा गाउँ भया पनि गाउँ अरु जग्गामा सारिकन पनि खानी चलाउनु ।

त्यति खेरको पहिलो आवश्यकता सफल परराष्ट्र नीतिकै थियो । अतः पृथ्वीनारायण शाह आफ्नो परराष्ट्र नीतिद्वारा राष्ट्रिय एकीकरण अभियानलाई अघि बढाएर आधुनिक नेपालको जग हाल्न सफल भए । उनले देशको आर्थिक-सामाजिक विकास गर्न र त्यसको व्यवस्थापन गर्न भ्याएनन् । आफूले गर्न नभ्याएका तर राष्ट्रिय सुरक्षाका लागि गर्नुपर्ने भनी ठहर गरेका कुरा आफ्नो दिव्य उपदेशमा भनेर छोडिगएको हुनाले आर्थिक विकासबाट मात्र देश वास्तविक अर्थमा स्वतन्त्र र स्वाधीन हुन्छ भन्ने कुरा उनले गम्भीर रूपमा बुझेको र बुझाउन चाहेको स्पष्ट हुन्छ ।

नेपालको राष्ट्रिय सुरक्षा र परराष्ट्र नीतिका सम्बन्धमा अध्ययन गर्नुपर्ने अर्का व्यक्ति भीमसेन थापा हुन् । उनले पनि पृथ्वीनारायण शाहकै नीति र परम्परा अनुशरण गरेका हुन् तर उनबाट दुइटा गल्ती भए । पहिलो, उनले आफ्नो देशको आर्थिक र सैन्यबल अङ्ग्रेजको आर्थिक र सैन्यबलको तुलनामा कमजोर रहेको मूल्याङ्कन गर्न सकेनन् र ब्रिटिश इण्डियासित जुध्न पुगे । जुध्ने परेमा प्रतिरक्षात्मक रूपमा मात्रै जुध्ने पृथ्वीनारायण शाहको नीतिको विपरीत गएर खुला मुठभेडमा गए । दोस्रो, भीमसेन थापाले एकीकृत विशाल नेपाल (त्यतिखेर मेचीदेखि महाकालीसम्म मात्र होइन, गढवालसम्म नै पुगिसकेको थियो) को प्रशासनिक र आर्थिक-सामाजिक विकास तथा सुदृढीकरण गर्नुपर्ने आवश्यकताको महसुस गरेनन् । गल्ती भयो, अङ्ग्रेजसँगको युद्ध हारियो, कुमाउँ र गढवाल गयो, धेरै तराई भाग समेत गयो । शायद यो युद्ध पृथ्वीनारायण शाहले भविष्यवाणी गरे भैं एक दिन अवश्य हुने नै थियो होला (उनले भनेका थिए- “त्यो फौज एक दिन अवश्य आउन्थ्यो, जाई कटक नगर्नु, भिकी कटक गर्नु”) ^{१०६} तर कति धेरै या थोरै नोक्सान सहेर सन्धि गर्नुपर्ने हुन्थ्यो भन्ने कुराचाहिँ तत्कालको परिस्थितिको सही मूल्याङ्कन गरेर अघि बढ्ने कुरामा मात्रै निर्भर गर्थ्यो ।

नेपालको परराष्ट्र नीतिको सफल परिचालन गर्ने अर्को नेतृत्व जङ्गबहादुर राणाको थियो । उनले पृथ्वीनारायण शाह र भीमसेन थापाको परराष्ट्र नीति पनि देखे र नेपालको दक्षिणतर्फ प्रबल रूपमा स्थापित भएर

-
- ० गह्रौ बन्न्या जग्गामा घर भया पनि गाउँ अरु जग्गामा सारि कुलो काटि खेत बनाई आवाद गर्नु ।
 - ० बाबुराम आचार्य र योगी नरहरिनाथ, बडामहाराजाधिराज श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहको दिव्य उपदेश । (परिवर्द्धित एवं परिष्कृत तृतीय संस्करण), काठमाडौँ : श्रीकृष्ण आचार्य, २०६१, पृ. ४९-५७ ।

बसेको ब्रिटिश उपनिवेशवादी शासनसत्ताको शक्ति पनि देखे । साथै उत्तरतर्फ चीन अत्यन्त कमजोर भएर गएको र तिब्बतमाथि चीनको प्रभुत्व पनि कमजोर भएको देखे । नेपालको उत्तरी छिमेकी यस्तरी कमजोर हुँदा नेपालमाथि थिचोमिचो गर्न र आवश्यक परे आक्रमण समेत गर्न ब्रिटिश भारतलाई भन्नु सजिलो हुने कुरा पनि जङ्गबहादुरले बुझे । त्यसकारण उनले अङ्ग्रेजलाई आफ्नो घनिष्ठ मित्र बनाउने नीति लिए- सन् १८५० मा बेलायतको भ्रमण गरे, सन् १८५७ को ब्रिटिशविरोधी भारतीय पुलिस विद्रोह दबाउन सहयोग गरे र अङ्ग्रेजको सद्भावना जिती सन् १८६० मा नयाँ मुलुक (बाँके, बर्दिया, कैलाली कञ्चनपुर) फिर्ता लिन पनि सफल भए, जुन सुगौली सन्धिमा नेपालले गुमाएको थियो । उनले अङ्ग्रेजसित राखेको यो घनिष्ठ सम्बन्धका कारणले हुन सक्छ नेपालले तिब्बतमा सन् १८५६ मा आक्रमण गर्दा चीनले तिब्बतको मदत गर्न आएन, जस्तो कि अघि १७९२ मा आएको थियो । यस अर्थमा जङ्गबहादुरको परराष्ट्र नीति सफल देखियो । यो पनि मननीय छ कि अङ्ग्रेजसितको यो घनिष्ठताका साथसाथै जङ्गबहादुरले नेपाललाई उनीहरूबाट जोगाउन पृथक्तावादी नीति पनि कायम राखे । वास्तवमा यो नीति उनका उत्तराधिकारी शासकहरूले पनि कायम राखे । फलस्वरूप नेपालको त्यही हालत त भएन जुन भारतका सिख, मराठा र अन्य राजा रजौटाहरूको हुन गयो । नेपाल अरूहरूभन्दा बढी स्वतन्त्र मुलुकका रूपमा रहिरह्यो । यसरी जङ्गबहादुर राणा र चन्द्र शमशेर लगायत उनका उत्तराधिकारीहरूले नेपालको परराष्ट्र नीतिमा पृथक्तावाद र अङ्ग्रेज-परस्तताको सतर्कतापूर्ण मिश्रणद्वारा अङ्ग्रेजी घुसपैठ रोक्न सफल त भए तर देशको आर्थिक-सामाजिक विकास चाहिँ ठप्पै थियो ।

भारत स्वतन्त्रताको नगीच आउँदै जाँदा खासगरी दोस्रो विश्व युद्धको लगत्तै पछि नेपालको पृथक्तावादी परराष्ट्र नीति अपर्याप्त र अप्रभावकारी रहेको कुरा राणा शासकहरूले नै पनि बुझ्दै थिए र संयुक्त राज्य अमेरिका र फ्रान्ससित दौत्य सम्बन्ध स्थापित गर्नुका साथै संयुक्त राष्ट्रसङ्घको सदस्यता लिने र चीनसित पनि कूटनीतिक सम्बन्ध बढाउने प्रयास पनि गरेका थिए ।^{१०७} तर परराष्ट्र नीति भनेको आन्तरिक नीतिकै विस्तार हो भन्ने उक्तिमा अभिव्यक्त सिद्धान्तानुरूप आन्तरिक रूपमा

१०७ Yadunath Khanal, "Nepal between India and China: An Aspect of the Evolving International Balance in Asia", Cambridge, Massachusetts: Harvard University Center for International Affairs, 1971.

उदार नीति अपनाउन उनीहरूले सकेनन् । त्यसो गर्न नसक्दा र खासगरी स्वतन्त्र भारतको नेतृत्ववर्ग एवं नेपाली जनताको भावना बुझ्न नसक्दा राणाशासनको पतन भयो । त्यसलाई परराष्ट्र नीतिको असफलता भन्नु पर्छ जुन पछि गएर राजा वीरेन्द्र र राजा ज्ञानेन्द्रका समयमा पनि दोहोरिन गयो । त्यसको थप चर्चा पछि गरिने छ ।

राणाशासनकाल (१०४ वर्ष) को पृथक्तावादी नीति र खासगरी स्वतन्त्र भारतसित समेत पृथक् रहने परराष्ट्र नीतिको प्रतिक्रिया जस्तो गरी वि. सं. २००७ सालपछि राजा त्रिभुवन, बी. पी. कोइराला र राजा महेन्द्रले नेपालको परराष्ट्र सम्बन्ध विस्तार गर्ने काम गरे । २००७ सालको क्रान्तिमा भारतको विशेष सहयोगी भूमिकालाई हृदयङ्गम गर्दै (शायद व्यक्तिगत कृतज्ञताका कारणले पनि) राजा त्रिभुवनको शासनकालमा नेपालको भारतसित अत्यन्त घनिष्ठ मित्रता रह्यो भने बी.पी. कोइराला र राजा महेन्द्रले भारतसितको घनिष्ठ मित्रतालाई पनि अपर्याप्त सम्झी नेपालको कूटनीतिक सम्बन्ध विस्तारलाई प्रमुख प्राथमिकता दिए । कोइरालाको अठारमहिने सरकारले अस्ट्रिया, इटली, स्वीजरल्याण्ड, पोल्याण्ड, मलेसिया, ग्रीस, फिलिपिन्स, अस्ट्रेलिया, बर्मा, पाकिस्तान, नेदरल्यान्ड्स, लाओस, इजरायल, स्वीडेन, थाइल्याण्ड, इन्डोनेसियासित कूटनीतिक सम्बन्ध स्थापित गरी नेपालको कूटनीतिक सम्बन्ध भएका देशहरूको सङ्ख्या १० बाट २६ पुर्याएको थियो ।^{१०८}

बी. पी. कोइराला एक प्रजातन्त्रवादी नेता भएकाले उनको आन्तरिक राजनीति र परराष्ट्र नीति दुवैमा उदारता एवं खुलापना हुनु अर्थपूर्ण थियो तर राजा महेन्द्र आन्तरिक रूपमा अनुदार भएकाले उनी परराष्ट्र नीतिमा मात्र उदार हुनु विरोधाभासपूर्ण थियो । आन्तरिक राजनीतिमा अनुदार हुनेले अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्धमा चाहिँ उदारता, स्वतन्त्रता र खुलापनको वकालत गर्दै हिँड्नु स्वाभाविक देखिँदैनथ्यो । राजा महेन्द्रले २०१७ साल पुस १ गते संसदीय प्रजातन्त्र खारेज गरेपछि नेपाल-भारत सम्बन्धमा चिसोपन आउनु स्वाभाविक थियो, आयो । भारतबाट नेपाली काङ्ग्रेसका कार्यकर्ताहरूले सशस्त्र आक्रमणहरू पनि गरे, जसले गर्दा नेपाल-भारत सम्बन्धमा भन्नु कठिनाइहरू आए । तर सन् १९६२ मा भएको भारत-चीन सीमा युद्धजस्ता बृहत् महत्त्वका घटनाले गर्दा राजा महेन्द्रलाई भारतसितको सम्बन्ध बढी सन्तुलित र शान्तिपूर्ण बनाउन मद्दत मिल्यो । विश्वस्तरमा चलिरहेको शीत-युद्ध र भारत-चीन सम्बन्धमा देखिएको असजिलोपनलाई राजा

महेन्द्रले आफ्नो फाइदाका लागि उपयोग गर्न सफल भए । तर उनले आन्तरिक रूपमा मुलुकलाई बलियो पार्ने अभियान (सफल र प्रभावकारी परराष्ट्र नीतिको पूर्वशर्त) चलाउन सकेनन् वा चलाउन चाहेनन् । यस अर्थमा उनको सिद्धान्त वा राजनीतिक आदर्श जङ्गबहादुर राणा र उनका उत्तराधिकारीहरूको जस्तै थियो । आन्तरिक रूपमा मुलुकलाई बलियो पारे मात्र अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा पनि मुलुक बलियो हुन्छ भन्ने सिद्धान्तमा उनी पृथ्वीनारायण शाहभन्दा फरक थिए ।

राजा महेन्द्रका उत्तराधिकारीहरू राजा वीरेन्द्र र राजा ज्ञानेन्द्रले आफ्ना बाबुको विदेशनीति नै अनुशरण गरे । अलिकति फरकजस्तो, राजा वीरेन्द्रले आन्तरिक रूपमा आर्थिक सामाजिक विकास राष्ट्रिय सुरक्षाको लागि अत्यावश्यक छ भन्ने महसुस गरी देशलाई पाँच विकास क्षेत्रमा बाँडे, विकासको मूल फुटाउने नारा दिए, विकासका लागि सञ्चार भन्ने नारा दिए । उनको शासनकालका प्रारम्भिक वर्षहरूमा 'विकास' भन्ने शब्द सञ्चारमाध्यम र राजनीतिक नेताहरूका भाषणमा धेरै पल्ट दोहोरियो । तर विकासले गति लिन सकेन, कारण निर्दलीय पञ्चायती व्यवस्थाको संरचना र चरित्रले त्यो सम्भव थिएन ।

परराष्ट्र नीतिमा राजा वीरेन्द्रले नेपाललाई 'शान्ति क्षेत्र' भनी प्रस्ताव गरेर करिब ११६ राष्ट्रहरूबाट यस प्रस्तावको समर्थन पनि गराए, तर महत्त्वपूर्ण छिमेकी राष्ट्र भारतको समर्थनविना त्यस प्रस्तावको सार्थकता थिएन । भारतले त्यस प्रस्तावलाई सन् १९५० मा नेपाल-भारतबीच भएको शान्ति तथा मैत्री सन्धिलाई घुमाउरो पाराले अर्थहीन बनाउने प्रयासका रूपमा लियो र समर्थन गरेन । तैपनि २०३७ सालमा दोस्रो संशोधन गरेको नेपालको संविधानमा राजा वीरेन्द्रले नेपालको शान्ति क्षेत्र प्रस्तावलाई नेपालको परराष्ट्र नीतिको निर्देशक सिद्धान्तका रूपमा समावेश गरे । त्यसले नेपाल-भारत सम्बन्धमा केवल कटुता मात्र थप्यो, सम्बन्धलाई फलदायी बनाएन । विग्रदै गएको नेपाल-भारत सम्बन्ध नै टुट्ने बिन्दुसम्म पुगी तनाव त्यतिखेर भयो जब राजा वीरेन्द्रले आफ्ना सल्लाहकारहरूको मतमा लागेर चीनबाट हातहतियार भिकाए । फलस्वरूप भारत सरकारले नेपाल-भारत सीमामा नाकाबन्दी गर्‍यो । नेपालमा अत्यावश्यक वस्तुहरूको अभाव भयो । जनता आक्रोशित भए र पञ्चायती व्यवस्थाविरुद्ध आन्दोलन गरे । पञ्चायती व्यवस्था ढल्यो । राजा वीरेन्द्र संवैधानिक राजा भए । यसरी राजा वीरेन्द्रको आफ्नै दृष्टिकोणबाट हेर्दा उनी आफ्नो गृहनीति तथा परराष्ट्र नीति दुवैमा असफल देखिए ।

राजा ज्ञानेन्द्र पनि गृह तथा परराष्ट्र दुवै नीतिमा भन्नु असफल

देखिए । उनकै कारणले राजसंस्थाको अन्त्य भयो । माओवादी 'जनयुद्ध'को अन्त्य गर्न नसकेको र पार्टीहरू आपसमा ज्यादै भगडालु भई सरकारमा अति अस्थिरता आएको भन्दै उनले संसद् विघटन गर्ने र आफ्नै हातमा देशको शासनको बागडोर लिने काम गरे जुन राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय स्तर दुवैमा अत्यन्त आलोचित भयो । आन्तरिक राजनीतिमा सबै राजनीतिक पार्टीहरूलाई आफ्नो प्रतिपक्षी क्याम्पमा धकेल्ने र परराष्ट्र नीतिमा पनि भारत, अमेरिका र बेलायतजस्ता परम्परागत मित्रहरूको सल्लाहप्रतिकूल जाने काम राजा ज्ञानेन्द्रले गरे । यस प्रसङ्गमा राजा ज्ञानेन्द्रले आफ्नो हातमा शासनको बागडोर लिएको एक महिनापछि भारतको भ्रमणमा गएका उनका परराष्ट्र मन्त्री रमेशनाथ पाण्डेलाई भारतका परराष्ट्रमन्त्री के. नटवर सिंहले भनेको कुरा मननयोग्य छ । काठमाडौँस्थित भारतीय दूतावासले (७ मार्च, २००५ मा) प्रकाशित गरेको प्रेस विज्ञप्तिमा भनिएको छ -

विदेशमन्त्रीले नेपालका परराष्ट्रमन्त्रीलाई राजाले चालेका कदमहरूमा भारतको निराशा व्यक्त गरे किनकि राजाका कदमले नेपालको सङ्कटलाई भन् गम्भीर बनाएका छन् । भारतले मात्र होइन कि नेपालका अन्य मित्रहरूले पनि राजाका यी कदमहरूमाथि गम्भीर चिन्ता व्यक्त गरेका छन् किनकि यी कदमहरूले राजसंस्थाकै भविष्यलाई खतरामा पार्न सक्छन् भन्ने कुरा पनि उनले दर्शाए । माघ १९, २०६२ पछिका घटनाले नेपालको सुरक्षास्थितिमा सुधार नआएको मात्र होइन कि देशले विग्रँदो आर्थिक स्थितिको पनि सामना गरिरहेको छ भनी उनले भने । केही दातृराष्ट्रहरूले नेपाललाई दिने सहायता रोक्ने निर्णय गरेबाट परिस्थिति भन् विग्रने सम्भावना छ । यस पृष्ठभूमिमा राजा, जनता र राजनीतिक पार्टीहरूले एकै राष्ट्रिय मञ्चमा सामेल भई नेपालले सामना गरिरहनु परेको माओवादी विद्रोहलगायत अन्य चुनौतीहरूको समाधान गर्न एक हुनु नै नेपालको हितमा हुनेथियो भन्ने सल्लाह उनले दिए र यस विषयमा राजाबाट चाँडोभन्दा चाँडो पहल गर्नु नै महत्त्वपूर्ण कुरा हो भनी उनले भने ।^{१०९} यति स्पष्ट र कठोर

^{१०९} EAM conveyed to the Nepali Foreign Minister India's *disappointment* at the measures taken by His Majesty, the King of Nepal, which had served to *only deepen the crisis* facing Nepal. He pointed out that it was not only India, but several other friends of Nepal, which had expressed *grave concern* over these measures, which could *endanger the institution of monarchy itself*. The events since February, 2005 had only served to demonstrate that not only had the *security situation in Nepal not improved*, but that the country was now facing a *deteriorating economic situation* as well. This

शब्दहरूमा (भन्दा चेतवनीको शैलीमा नै भने हुन्छ) भारतजस्तो निकटको मित्र राष्ट्रले (जसले नेपालका हरेक महत्त्वपूर्ण राजनीतिक परिवर्तनहरूमा प्रभाव पारेको छ र सदा पार्न सक्छ) सल्लाह दिँदा नसुन्नु र त्यसको विपरीत जानु राजा ज्ञानेन्द्रको परराष्ट्रनीतिको असफलता थियो । त्यसै गरी तत्कालीन अमेरिकी राजदूत जेम्स मोरियार्टीले राजाको कदमको सार्वजनिक रूपमा नै आलोचना गरेका थिए । उनले सीएनएनलाई दिएको अन्तर्वार्तामा राजाले गद्दीत्याग गर्नुपर्ने अवस्था आएको आफूले देख्न नचाहेको कुरा समेत भनेका थिए । ब्रिटिश राजदूतले पनि त्यस्तै सल्लाह दिएका थिए भन्ने सुनिन्थ्यो तर राजा ज्ञानेन्द्रले कसैको सल्लाह लिएनन् । नेपाल जस्तो वैदेशिक प्रभावमा पर्न सक्ने र वैदेशिक सहयोगमा निर्भर देशका शासकले त्यसो गर्न हुँदैनथ्यो ।

जहाँसम्म नेपाल-भारत र नेपाल-चीन सम्बन्ध छ त्यस विषयमा २०४६ सालको जन आन्दोलन पछि बनेका प्रजातान्त्रिक नेपालका सरकार र तिनका नेताहरूले पनि स्पष्ट व्यावहारिक र राष्ट्रिय हितको प्रवर्धन गर्ने नीति अपनाउन नसकेको देखियो । यस विषयमा नेपालको परराष्ट्र सम्बन्धमा धेरै लामो र गहिरो अनुभव भएका स्व. हृषीकेश शाहले लेखेको निम्नलिखित कुरा मननीय छ-

“यतिका वर्ष वितिसक्दा पनि नेपालले आफ्नो परराष्ट्र नीतिको दीर्घकालीन लक्ष्य विस्तृत एवं स्पष्ट रूपमा निर्धारित गर्न सकेको छैन । हरेक कुरामा त्यति धेरै मात्रामा भर पर्नु पर्ने आफ्नो दक्षिणतिरको छिमेकीसित कस्तो दीर्घकालीन सम्बन्ध राख्ने भन्ने निर्णय गर्नु नेपालको लागि सबैभन्दा बढी महत्त्वपूर्ण प्रश्न छ । अतः प्रजातान्त्रिक नेपालले यस अति महत्त्वपूर्ण विषयमा यथाशक्य चाँडो निर्णय गर्नु आवश्यक छ ।”^{११०}

यो कुरा हृषीकेश शाहले २०४८ सालतिरै लेखेको लेखमा बताएका थिए । त्यस लेखको सन्दर्भ भर्खर पुनःस्थापित बहुदलीय (संसदीय) व्यवस्था

was likely to be further worsened by decisions of some donor countries to suspend aid to Nepal. Against this background, EAM conveyed that it would be in the interests of Nepal and its people, for the King and the political parties to join together on a national platform to unitedly deal with the multiple challenges facing Nepal, including the threat from Maoist insurgency. It was important for the King to take an early initiative in this regard. [Italics supplied].

११० Rishikesh Shaha, “Nepal’s Foreign Policy in a Changing World: Focus on Nepal-India Relations”, Reprinted in *How to Be a Good Parliamentarian?* Kathmandu: Institute for Human Development, Kathmandu Nepal, 1997, pp. 26-48.

थियो। सरकारको नेतृत्व नेपाली काङ्ग्रेसले गरिरहेको थियो र प्रतिपक्षमा नेकपा (एमाले) थियो। तर हृषीकेश शाहले अपील गरेजस्तो परराष्ट्र नीतिमा र खासगरी भारतसितको सम्बन्धमा स्पष्टता ल्याउने प्रयास भएन। नेपाल-भारत सम्बन्धमा राजा महेन्द्रकै परम्परा थामियो - केवल मात्राको मात्र फरक थियो। फलतः नेपाल-भारत सम्बन्धमा र परराष्ट्र सम्बन्धका अन्य पक्षमा पनि खास गुणात्मक परिवर्तन आएन र कुनै ठोस उपलब्धि भएन। नेपाल र भारतका बीचमा सीमा-नियन्त्रण, आवत-जावत, र नागरिकताका समस्या यथावत् रहे। व्यापार र पारवहनमा उल्लेख्य प्रगति भएन, टनकपुर र महाकाली सन्धिजस्ता विषयले दुई देशबीच समझदारी बढाउनु सट्टा विवाद पैदा गरे। कालापानी र भुटानी शरणार्थी समस्या समाधानमा भारतसित व्यापक र घनिष्ठ सम्बन्ध राखी भारतको समझदारी र सहयोग लिन सकिएन। मननीय छ कि पारस्परिक लाभका लागि प्रशस्त भारतीय लगानी ल्याई नेपालको आर्थिक-सामाजिक विकास गर्ने परराष्ट्र नीतिभन्दा बढी व्यावहारिक र लाभदायक अर्को विकल्प त्यतिखेर पनि थिएन र अहिले पनि छैन।

आज सन् १९५० को सन्धिको पुनरावलोकन र खारेजीको समेत कुरा भिकिएको छ तर त्यस प्रक्रियामा आउने चुनौती र परिणामहरूको यथार्थपरक आकलन भएजस्तो देखिँदैन। अनि भारतीय सेनामा रहेको गोर्खा ब्रिगेडमा अब भर्ती रोक्ने कुरा पनि उठेको छ। यी यस्ता गम्भीर विषय छन् जसको लागि राष्ट्रिय सहमति र तयारी पनि हुनु आवश्यक छ। तर त्यस्तो सहमति र तयारी भन्नु देखिँदैन। विगत दुई दशकमा हाम्रा दुवै छिमेकीहरू चीन र भारतले ठूलो आर्थिक विकास गरे र उनीहरूको ६ देखि १२ प्रतिशतका दरले प्रतिवर्ष आर्थिक वृद्धि भयो। तर नेपालले त्यसबाट फाइदा लिन सकेन। उल्टो, त्यसै अवधिमा देशमा हिंसात्मक द्वन्द्व चल्यो।

२. नयाँ नेपालको परराष्ट्र नीतिका प्राथमिकताहरू

आज नेपालको इतिहास बदलिएको छ। नेपाल अधिराज्य गणतन्त्र नेपाल भएको छ। देश ससंदीय गणतन्त्रबाट अबै जनगणतन्त्र नेपाल बन्ने दिशामा गइरहेछ। यो नेपालको आन्तरिक राजनीतिमा आएको ठूलो परिवर्तन हो। लिच्छवि, मल्ल, शाह र राणा तथा पुनः शाहवंशीय शासनहरू ढलेर इतिहासको पानामा सीमित हुन पुगे। हामी नयाँ नेपाल निर्माण गर्ने कुरा गरिरहेछौं। तर हाम्रो परराष्ट्र नीतिसम्बन्धी सोचाइ भने पुरानै छ। हो, एसियाका दुई महाशक्ति राष्ट्र बनेका चीन र भारतबीच रहेको सानो र आर्थिक दृष्टिले कमजोर नेपालले आफ्नो राष्ट्रिय सुरक्षाका

बारेमा सोच्दा बाहिरी शक्तिहरूको खेलबारे पनि सोच्नै पर्छ । अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्ध भनेको शक्तिको खेल हो र कूटनीति भनेको एक प्रकारको शीतयुद्ध नै हो । भनिन्छ, शक्तिशालीहरूले जे मन लाग्यो त्यो गर्छन् र कमजोरहरूले जे गर्नु पर्छ त्यो बाध्य भएर गर्छन् । अतः आज हामीहरूले नेपालको राष्ट्रिय सुरक्षाको बारेमा सोच्दा हाम्रो परराष्ट्र नीतिका प्राथमिकताहरूबारे नसोची नहुने अवस्था छ ।

आर्थिक-सामाजिक विकास । यस सन्दर्भमा अब हामीले स्वीकार गर्नु पर्छ कि हाम्रो राष्ट्रिय सुरक्षाको पहिलो आधार भनेको हाम्रो आर्थिक-सामाजिक विकास नै हो ।^{१११} नेपालजस्तो गरिब राष्ट्र आर्थिक र सामाजिक दृष्टिले सम्पन्न नभइकन केवल परराष्ट्र सम्बन्धमा चातुरी देखाएर मात्र बाँचिरहन सक्तैन । हाम्रा पुर्खाहरूले हामीलाई राजनीतिक रूपमा एकीकृत नेपाल छोडेर गएका छन् । तर आर्थिक दृष्टिले विपन्न रहिआएको नेपाल आज विखण्डनको सङ्घारमा छ ।^{११२} आज प्रादेशिक स्वायत्तताका नाराहरू घन्किरहेको कारण राजनीतिक असन्तुलन भन्दा पनि आर्थिक असन्तुलन र अविकास नै हो भन्ने हामीले बुझ्नुपर्छ । आज नेपाललाई सैनिक सुरक्षा भन्दा पनि बढी आर्थिक सुरक्षाको आवश्यकता भएको छ । यसको मतलब, नेपालमा एक सन्तुलित एवं उत्पादनशील राष्ट्रिय अर्थतन्त्रको विकास आवश्यक छ भन्ने हो । साथै, राजनीतिक प्रगति पनि यसरी हुनुपर्छ कि त्यसमा सबैको समावेश र राष्ट्रिय शक्ति तथा समृद्धिमा समानुपातिक सहभागिता होस्, सबैले समानुपातिक प्रतिफल पाऊन् र प्रत्येक नेपालीले राष्ट्रिय जीवनका सबै (भौतिक, नैतिक र आध्यात्मिक) पक्षमा आफ्नो हित गाँसिएको अनुभव गरोस् । त्यस प्रकारको आर्थिक-सामाजिक विकास विना देश सुरक्षित हुन सक्तैन । राज्य पुनःसंरचनाको कुरा राज्य-विखण्डनमा परिणत हुन सक्छ । आज नेपाललाई राष्ट्रिय सुरक्षामा खतरा देशबाहिरबाट होइन, देशभित्रैबाट बढी छ ।

आर्थिक-सामाजिक विकासलाई यति जोड दिएर सर्वोच्च प्राथमिकतामा राख्नुका दुई-तीन कारण छन् । पहिलो कारण, यो हाम्रो ऐतिहासिक आवश्यकता हो र राष्ट्रिय एकीकरण गर्ने पुर्खाले आफै गर्नु

१११ नेपालको त कुरै छोडौं, आज अमेरिका जस्तो देशको पनि पहिलो प्राथमिकता आर्थिक अवस्थामा सुधार ल्याउनु नै रहेको छ । हेर्नु : नवनिर्वाचित राष्ट्रपति बाराक ओबामाको निर्वाचनपछिको पहिलो भाषण ।

११२ एक जना माओवादी मन्त्री देव गुरुङ्गले पनि हाल यो महसुस गरेको देखिन्छ । उनले "देश विखण्डन तर्फ लैजान केही दलले विदेशी साम्राज्यवादीलाई सघाएको आरोप लगाए ।" - कान्तिपुर दैनिक, २०६५ मङ्सिर २१, पृ. १ ।

नभ्याएर हामीलाई छोडेको बाँकी काम हो भन्ने हामीले बुझ्नुपर्छ। हो, परराष्ट्र नीतिको प्रमुख उद्देश्य भनेको राष्ट्रको स्वाधीनता हो, त्यो त बचेकै छ। तैपनि हामीहरू अबै असुरक्षित नै अनुभव गर्छौं र छिमेकीहरूले हाम्रो देश खालान् कि अथवा अनुचित थिचोमिचो गर्लान् कि भन्ने भय हामीलाई भइरहेको छ। मै हुँ भन्ने नेताहरू पनि जनतामा यही भय बेचेर बाइरहेछन्। किनकि हामी कमजोर छौं, गरिब छौं। नेपालभन्दा तीन गुना सानो भूपरिवेष्टित पहाडी देश स्वीजरल्याण्ड भारतभन्दा ठूला अर्थतन्त्र भएका देशहरू (जर्मनी, फ्रान्स र इटली) ले घेरिएर रहेको छ तर ऊ असुरक्षित अनुभव गर्दैन। किन ? किनकि स्वीजरल्याण्ड आफ्ना छिमेकीहरूभन्दा आर्थिक-सामाजिक दृष्टिले बढी विकसित छ। सानो भए पनि ऊ त नेपालजस्ता देशको दातृ राष्ट्र बनेको छ।

दोस्रो कारण, नेपालको राष्ट्रिय एकीकरण गर्दा नै यस अभियानका नेता पृथ्वीनारायण शाहले देशको आर्थिक-सामाजिक विकास भएन भने देश सदा असुरक्षित रहनेछ, भनेर देशको आर्थिक विकासका केही उपायहरू बताएका थिए। तर ती उपायहरूको हामीहरू अनुशरण गरिरहेका छैनौं। उल्टो, तिनको उपेक्षा गरेर विदेशीसित सहायता मागेर देश विकास गर्ने कुरा गरिरहेका छौं। यो विडम्बनातर्फ हाम्रो ध्यान जानुपर्छ। सन् १८१४ मा सुगौली सन्धि भएपछि हाम्रो राष्ट्रिय विस्तार या एकीकरण अभियान सकिएको थियो। त्यसपछि हामीले आन्तरिक विकास गरी राष्ट्रिय एकता सृद्धीकरण अभियानमा लाग्नु पर्‍थ्यो तर त्यो भएन। उल्टो, भाइभारदारहरूबीच तीव्र शक्ति सङ्घर्ष चल्यै सन् १८४६ मा कोतपर्व भयो र राणा शासनको लामो अवधि सुरु भयो जुन अवधिमा नेपालको आर्थिक-सामाजिक विकास पूरै ठप्प रह्यो। २००७ साल (सन् १९५१) को क्रान्तिपछि नेपालको राष्ट्रिय आवश्यकता भनेको आर्थिक-सामाजिक विकास नै थियो। क्रान्तिपछिका नेताहरूले त्यो कुरा बुझेका पनि थिए। जस्तो कि २०१२ सालमा टङ्कप्रसाद आचार्य मन्त्रीमण्डलले प्रथम पञ्चवर्षीय योजना बनायो र राष्ट्रिय योजना आयोग पनि खडा गर्‍यो। प्रथम निर्वाचित सरकारका प्रधानमन्त्री वी.पी. कोइरालाको सरकारले प्रथम पञ्चवर्षीय योजनालाई निरन्तरता दिनुका साथै त्यसमा अझ थप योजनाहरू पनि लागू गर्‍यो। त्यस सरकारले राष्ट्रको आन्तरिक आर्थिक सामाजिक विकासविना राष्ट्र कमजोर रहन्छ, भन्ने तथ्यलाई आत्मसात् गरी भूमिसुधार, राजा-रजौटा प्रथा उन्मूलन, बिर्ता प्रथा उन्मूलन, गुठी जग्गाहरू रैकर गर्ने, २२०० प्राथमिक विद्यालय खोल्ने, त्रिभुवन विश्वविद्यालय स्थापना गर्ने आदि कदमहरू पनि चाल्यो। तर २०१७ साल पुष १ गते

राजा महेन्द्रले संसदीय व्यवस्था भङ्ग गरी त्यस आर्थिक-सामाजिक विकासको अभियानमा ब्रेक लगाए । राष्ट्रिय सुरक्षाको अत्यावश्यक पूर्वशर्त आर्थिक-सामाजिक विकासको काम थाती नै रह्यो ।

तेस्रो कारण, २०४६ सालको जन आन्दोलनले पञ्चायती शासन समाप्त गरेर पुनः बहुदलीय व्यवस्थाको प्रतिष्ठापन गरेपछि त ऐतिहासिक रूपमा अवरूद्ध आर्थिक सामाजिक विकासको प्रक्रियालाई पुनः युद्धस्तरमा चालु गर्नुपर्थ्यो, त्यो पनि भएन । अहिले नेपालबाट राजतन्त्र हटेर गयो र अब देश गणतन्त्र भएको छ तर आर्थिक-सामाजिक विकासको अभियानको अत्यावश्यकतालाई हामीले अझ आत्मसात् गरेको देखिँदैन किनकि त्यो अभियान अझै थालिएको छैन । हामी आर्थिक कूटनीतिको कुरा त गरिरहेछौं, तर हाम्रो आर्थिक कूटनीति केवल वैदेशिक सहायता माग्न र विदेशमा म्यानपावर निर्यात गर्नमा मात्र सीमित रहेको छ । अहिले नेपालमा जसले बढी वैदेशिक सहायता ल्यायो त्यही सर्वश्रेष्ठ राजनीतिज्ञ, कूटनीतिज्ञ र बुद्धिजीवी ठहरिन्छ । तर हामीले के बुझ्नुपर्छ भने आफ्नो आन्तरिक मानव संसाधन तथा प्राकृतिक सम्पदाको सदुपयोग नगरी, वैदेशिक सहायताले मात्र विकसित भएको देश संसारमा कहीं पनि छैन । आज वैदेशिक व्यापारमा हामीले ठूलो घाटा सहनु परिरहेको छ । त्यस घाटालाई कम गर्न हामीले पर्यटन व्यवसायलाई प्रवर्धन गर्ने, जलविद्युत् पैदा गरी विक्री गर्ने, कृषिलाई बढी उत्पादनशील एवं गुणस्तरीय बनाउने, शिक्षा र स्वास्थ्यलाई समेत वैदेशिक मुद्रा आर्जन गर्नसक्ने व्यवसायका रूपमा विकास गर्न सकिन्छ । त्यसका लागि हाम्रो राष्ट्रिय नेतृत्वको सोचमा स्पष्ट प्राथमिकताहरू स्थापित हुनु आवश्यक छ ।

छिमेकीसितको सम्बन्ध । अब हाम्रो राष्ट्रिय सुरक्षा या परराष्ट्र नीतिको दोस्रो प्राथमिकताको चर्चा गरौं । त्यो भनेको हाम्रा दुई महान् छिमेकी भारत र चीनसितको सम्बन्धमा यथार्थपरक एवं मित्रतापूर्ण सन्तुलन कायम गर्नु हो । राष्ट्रियता न त भावुकतापूर्ण कवितामा हुन्छ, न छिमेकी राष्ट्रहरूका विरुद्ध नारा लगाउनुमा । राष्ट्रियता राष्ट्रनिर्माण प्रक्रियामा देखिने सामूहिक एकीकृत प्रयासमा हुन्छ । त्यसका लागि हामीले हाम्रा दुई ठूला छिमेकीसित रचनात्मक, उत्पादनशील र पारस्परिक लाभको सम्बन्ध स्थापित गर्न सक्नुपर्छ । दुवै छिमेकीहरू तीव्र आर्थिक विकासको गतिमा हिँड्न थालेको दुई दशक भयो । तर त्यही अवधिमा हामी नेपालीहरू चाहिँ तीव्र राजनीतिक अस्थिरता र सशस्त्र द्वन्द्वमा फस्यौं । अब नेपाल शान्ति प्रक्रियामा कार्यरत छ तर गृहनीतिमा माओवादी लडाकुहरूको समायोजन र राज्यको पुनःसंरचनासहित संविधान बनाउने

कामका चुनौतीहरू हाम्रो सामु छन् भने माओवादी पार्टीले सन् १९५० को नेपाल-भारत शान्ति तथा मैत्री सन्धि खारेज गर्ने र भारतीय सेनामा रहेको गोर्खा ब्रिगेडमा भर्ती बन्द गर्ने जस्ता विषयहरू अगाडि सारेको छ। यी विषयहरूलाई नेपालको भारतसितको सम्बन्ध नबिगारीकन कसरी टुङ्गायाउने भन्ने चुनौती अहिलेको हाम्रो परराष्ट्र नीतिको एउटा प्रमुख चुनौती हो।

संयुक्त राष्ट्रसङ्घ। नेपालको परराष्ट्र नीतिको तेस्रो प्राथमिकता भनेको हामीले संयुक्त राष्ट्रसङ्घमा खेल्ने भूमिका हो। हाल संयुक्त राष्ट्रसङ्घको शान्तिसेनामा सिपाहीहरू पठाउने देशहरूमा पाँचौ ठूलो देश नेपाल भएको छ। त्यसले नेपाली सेनाका जवानहरूलाई अन्तर्राष्ट्रिय शान्ति प्रक्रियामा सहभागी भएर विशेष अनुभव हासिल गर्ने अवसर प्रदान गर्नुका साथै राष्ट्रिय आमदानीमा पनि योगदान गरिरहेको छ। साथै अनमिनलाई स्वीकार गरेर नेपालले संयुक्त राष्ट्रसङ्घको भूमिकालाई आफ्नो आन्तरिक राजनीतिमा समेत स्वीकार गरेको छ। संयुक्त राष्ट्रसङ्घको शान्ति सेनामा ठूलो मात्रामा भाग लिनुले नेपालको परराष्ट्र नीतिमा सफलताको पक्ष उजागर गर्दछ, भने आफ्नै देशमा अनमिनको सक्रियता स्वीकार गर्नुले नेपाल आफ्नो आन्तरिक राजनीतिको समस्या समाधान गर्न आफै असक्षम रहेको कुरा देखाउँछ। राष्ट्र सफल हुन आन्तरिक र परराष्ट्र नीति दुवैमा सफल हुनुपर्छ किनकि ती दुई कुरा एउटै सिक्काका दुई पाटा हुन्।

यसरी हेर्दा संयुक्त राष्ट्रसङ्घमा हाम्रो भूमिका दोहोरो रहेको स्पष्ट छ। एकातिर हामी उसको काममा संलग्न छौं, अर्कोतिर ऊ हाम्रो देशमा समेत आएर काम गरिरहेछ। शान्ति प्रक्रियाबाहेक नेपालको संयुक्त राष्ट्रसङ्घसितको सम्बन्ध भनेको नेपालले संयुक्त राष्ट्रसङ्घमा हस्ताक्षर गरेका मानव अधिकार लगायत विभिन्न विषयका सन्धिहरूको पालना गर्नु पनि हो। जस्तो कि द्वन्द्वकालमा र खास गरी राजा ज्ञानेन्द्रले सत्ताग्रहण गरेपछि संयुक्त राष्ट्रसङ्घीय मानव अधिकार आयोग आएर नेपालका पाँच विकास क्षेत्रमा अड्डा जमाएर बसेको छ। हामी आफ्नो देशमा मानव अधिकारको उल्लङ्घन गरेर अन्यत्र भएका मानव अधिकार उल्लङ्घनका घटनाहरूको भर्त्सना गर्दै हिँड्न सक्तौनौं। सारांशमा हाम्रो संयुक्त राष्ट्रसङ्घसितको सम्बन्ध भनेको त्यहाँ हाम्रो सक्रिय भूमिकाका साथै हामीले पालना गर्नुपर्ने दायित्व पनि हो।

अन्य राष्ट्रहरू। नेपालको परराष्ट्र नीतिको चौथो प्राथमिकता भनेको दक्षिण एसियाका अन्य राष्ट्रहरू खासगरी पाकिस्तान र

बङ्गलादेशसितको सम्बन्धका साथै विश्वका शक्तिशाली राष्ट्रहरू खासगरी संयुक्त राज्य अमेरिका तथा बेलायत आदि देशसितको सम्बन्ध पनि हो। हाम्रो छिमेकी राष्ट्र भारतको जनसङ्ख्यामा नेपालमा जस्तै हिन्दूहरूको बाहुल्य छ यद्यपि दुवै देशमा मुस्लिम जनसङ्ख्या पनि प्रशस्त छ। हाम्रा अलि परका छिमेकीहरू पाकिस्तान र बंगलादेश घोषित मुस्लिम राष्ट्रहरू हुन् जसको भारतसित सीमा जोडिएको छ। विगत केही वर्ष यता भारतमा भएका हिंसात्मक, आतङ्ककारी घटनामा पाकिस्तानका अतिवादी, मौलिकतावादी मुस्लिम सङ्गठनहरूको संलग्नता रहेको कुरा भारतले भनिरहेको छ। मुस्लिम मौलिकतावाद अमेरिकी परराष्ट्र नीतिको एउटा प्रमुख चासोका रूपमा पनि रहिआएको सन्दर्भमा र नेपालबाट कतार, युनाइटेड अरब एमिरेट्स, साउदी अरबेरिया लगायत खाडी मुलुकहरूमा काम गर्न जाने श्रमिकहरूको सङ्ख्या बीस लाख लगभग रहेको अवस्था छ। यस अवस्थाबाट उत्पन्न हुने विविध किसिमका परिणामहरूको सम्भावना र भारत, अमेरिका लगायत परम्परागत मित्र राष्ट्रहरूसितको सम्बन्धको यथार्थबीच सन्तुलन कायम राखिरहनु नेपालका लागि अत्यावश्यक छ।

अमेरिकाको नयाँ प्रशासन (राष्ट्रपति बाराक ओबामाको प्रशासन) ले भारत र चीनसित कस्तो सम्बन्ध राख्छ र त्यसले नेपालमा कस्तो प्रभाव पार्छ भन्ने कुरामा हाम्रो ध्यान जानुपर्छ। अर्को शब्दमा आगामी दिनमा अमेरिकाले इस्लामिक मौलिकतावाद र आतङ्ककारी क्रियाकलापसित लड्न कस्तो नीति लिन्छ र कस्तो कार्यक्रम ल्याउँछ भन्ने कुरामा ध्यान दिनु आवश्यक हुनेछ। अफगानिस्तानमा अमेरिका र नेटो फौजले तालिबान विरुद्ध सैनिक कारवाही समेत चलाइरहेको छ र अमेरिकाको पुरानो मित्र पाकिस्तानमाथि पनि अमेरिकाको दबाव परिरहेको छ। आगामी दिनमा आर्थिक र व्यापारिक हितको संरक्षण गर्नुका साथै इस्लामिक मौलिकतावाद र आतङ्कवादी क्रियाकलापसित जुध्न पनि अमेरिकाले भारत र चीन दुवैसित राम्रो सम्बन्ध राख्ने सम्भावना देख्न सकिन्छ। पाकिस्तानलाई पनि उसको पारमाणविक क्षमता र इस्लामिक राष्ट्रहरूसितको विशेष सम्बन्धका कारणले पूरै एकल्याउने सम्भावना देखिँदैन। यसरी नेपालले पाकिस्तान, बंगलादेश र अफगानिस्तान जस्ता देशहरूसितको आफ्नो सम्बन्धमा विचार गर्दा विश्वशक्ति राष्ट्रहरू र अन्य दातृराष्ट्रहरूसितको सम्बन्धमा पनि विचार गर्नुपर्ने हुन्छ। जटिलता त यो छ कि तीनै राष्ट्रहरू (पाकिस्तान, बंगलादेश, अफगानिस्तान) सार्कका सदस्य पनि छन्। नेपालले ती देशहरूसितको सम्बन्ध विकासलाई भारतसितको आफ्नो सम्बन्धमा

सन्तुलन ल्याउने प्रयासका रूपमा होइन कि भारतसितको सम्बन्ध समेत सुदृढ बनाउने र सार्क प्रक्रियालाई अघि बढाउने नीतिका रूपमा लिनुपर्छ ।

सार्क र असंलग्न आन्दोलन । नेपालको परराष्ट्र नीतिको पाँचौ प्राथमिकता भनेको दक्षिण एसियाली सहयोग सङ्गठन (सार्क) र असंलग्न आन्दोलन तथा अन्य अन्तर्राष्ट्रिय समूहहरू (भूपरिवेष्टित राष्ट्रहरूको समूह, अति अविकसित राष्ट्रहरूको समूह, ग्रुप अफ् ७७ मा यसले खेल्नुपर्ने भूमिका हो । यद्यपि सार्क र असंलग्न आन्दोलनका शिखर सम्मेलनमा नेपालको तर्फबाट सरकार प्रमुखकै स्तरमा भाग लिइने परम्परा रहिआएको छ र त्यसले ती सङ्गठनहरू प्रति हाम्रो विश्वास र प्रतिबद्धतालाई प्रतिबिम्बित गरेको पनि छ तथापि यथार्थ के हो भने ती सङ्गठनहरू त्यति प्रभावकारी हुन सकिरहेका छैनन् । त्यसैले पनि ती नेपालको परराष्ट्र नीतिका पाँचौ प्राथमिकतामा पर्छन् ।

सार्क भौगोलिक तथा राजनीतिक दृष्टिले भारतकेन्द्रित छ । सार्क सदस्य राष्ट्रहरू भारतका वरिपरि छन् र भौगोलिक, राजनीतिक, आर्थिक, सैनिक सबै दृष्टिले भारतभन्दा कमजोर छन् । पाकिस्तान मात्र भारतजस्तै आणविक शक्तिसम्पन्न राष्ट्र छ तैपनि अन्य दृष्टिले सानै छ । सार्कको प्रभावकारिता विकसित नहुनमा भारतको आफ्ना छिमेकीहरूसितको सम्बन्ध र खासगरी पाकिस्तानसितको सम्बन्ध नै कारण रहेको छ । व्यापारिक दृष्टिले पनि भारतको वैदेशिक व्यापारको कूल ५ प्रतिशत व्यापार मात्र उसका सार्क छिमेकीहरूसित हुन्छ । यस दृष्टिले सार्क प्रक्रिया त्यति सफल नहुँदा भारतका साना छिमेकीहरूलाई मात्र होइन कि भारतलाई नै पनि पर्याप्त मात्रामा फाइदा हुन नसकिरहेको स्थिति देखिन्छ ।

असंलग्न आन्दोलनको त्यस्तै हालत छ । सामरिक गुटहरूमा सामेल नहुने र विकासोन्मुख राष्ट्रहरूको आर्थिक हितलाई प्रवर्धन गर्ने उद्देश्यले असंलग्न आन्दोलन थालिएको थियो । सोभियत सङ्घको विखण्डन भएपछि र वार्सा सन्धि सङ्गठन ढलेपछि सामरिक गुटमा सामेल नहुने भन्ने कुरा त्यसै गतार्थ भयो । अनि दोस्रो उद्देश्य विकासोन्मुख मुलुकहरूको आर्थिक हितको प्रवर्धन पनि उति प्रभावकारी भएन । उदाहरणका लागि सार्क सदस्य राष्ट्रहरूलाई नै लिउँ । भारत-पाकिस्तान दुवै असंलग्न आन्दोलनका सदस्य हुन् तर दुई बीच तीनपल्ट युद्ध नै भयो र अर्थपूर्ण व्यापारिक आदान-प्रदान समेत हुन सकिरहेको छैन । इराक र इरान पनि दुवै असंलग्न आन्दोलनका सदस्य छन् तर दुई बीच युद्ध नै भयो ।

यी समस्याहरूको बाबजुद नेपाल असंलग्न आन्दोलनबाट हट्न सक्तैन । विगतमा नेपालले असंलग्नताको कुरा गर्दा विश्वस्तरमा देखिएको

सामरिक गुटहरूमा संलग्न नहुने कुरा मात्र गरेन कि भारत र चीनसित समेत कसैको पक्षमा नलाग्ने र समदूरी वा समसामीप्य सम्बन्धको कुरा गयो । सन् १९६२ को भारत-चीनको सीमायुद्धमा नेपाल कसैको पक्षमा नलाग्नाले दुवै छिमेकीहरूलाई लाभ नै भयो होला । तैपनि यथार्थ के थियो र अझै पनि छ भने नेपाल सबैजसो कुरामा भारतमा निर्भर छ र हजारौं नेपाली युवाहरू भारतीय सेनामा समेत कार्यरत छन् । यस कारणले पनि भारत र चीनबीच एवं भारत र पाकिस्तान बीच युद्ध नहोस् भन्ने नेपालको चाहना हुनुपर्छ । यसरी नेपालले आफ्नै राष्ट्रिय र क्षेत्रीय सन्दर्भमा असंलग्नताको व्याख्या गर्दा पनि भारत र चीन दुवै छिमेकीसित यथार्थपरक, सन्तुलित एवं मैत्रीपूर्ण सम्बन्धको कुरा गर्नुपर्छ न कि समसामीप्य र समदूरीको कुरा । समसामीप्य र समदूरी भनेको स्थिरताबोधक र यान्त्रिक अवधारणा हो । नेपालको भारत र चीनसितको सम्बन्ध यान्त्रिक सन्तुलनको होइन, एक जीवन्त, सिर्जनात्मक, गतिशील सन्तुलन हो । यसलाई हाम्रो भौगोलिक, राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक, भाषिक, सांस्कृतिक र व्यापारिक यथार्थले प्रभावित पारेको हुन्छ ।

३. उपसंहार

आज हामी नेपालीहरू नयाँ नेपालको निर्माण गर्ने कुरा गरिरहेछौ । त्यसका लागि राज्यको पुनः संरचनाको समेत कुरा उठेको छ । देशको नयाँ संविधान लेख्नका लागि संविधानसभाको चुनाव भएको छ । संविधानमा राष्ट्रको हितका लागि अनेकौं अवधारणाहरू समाविष्ट हुनेछन् । जहाँसम्म परराष्ट्र नीतिको उद्देश्यको पक्ष छ त्यसका बारेमा कमसेकम निम्नलिखित भावना व्यक्त हुने खालका धाराहरू समाविष्ट हुनु आवश्यक देखिन्छ ।

- १) नेपालको स्वाधीनता, सार्वभौमिकता र क्षेत्रीय अखण्डताको संरक्षण गर्दै राष्ट्रको सन्तुलित आर्थिक-सामाजिक विकासद्वारा राष्ट्रिय एकता तथा सुरक्षालाई सबलीकरण गर्ने,
- २) छिमेकी राष्ट्रहरूसित यथार्थपरक आधारमा पारस्परिक लाभ र हितका लागि शान्तिपूर्ण सहअस्तित्वको नीतिमा अटल रहने,
- ३) विश्वका सबै शान्तिप्रिय राष्ट्रहरूसित सहकार्य गर्दै मानव जातिको सुख, शान्ति र समृद्धिका लागि अधि बढ्ने,
- ४) संयुक्त राष्ट्रसङ्घको बडापत्रमा निहित सिद्धान्तहरूमा पूर्ण विश्वास राख्दै विश्व शान्तिका लागि संयुक्त राष्ट्रसङ्घमार्फत हुने हर प्रयासहरूमा सकदो योगदान गर्न तत्पर रहने ।

आर्थिक रूपमा स्वाधीन नभई कुनै पनि देश सही अर्थमा स्वाधीन हुँदैन । आफ्नो समस्या आफै समाधान गर्न नसक्ने देशको सार्वभौमसत्ताको कुनै अर्थ रहँदैन । माथि चर्चा गरिएका समस्याहरूले नेपालको स्वाधीनता र सार्वभौमसत्तामा हाल चुनौती खडा भएको स्पष्ट देखिन्छ । आन्तरिक आर्थिक र सामाजिक विकासविना नेपालको परराष्ट्र नीतिको बलियो आधार बन्दैन । आफ्नै देशको मानवीय शक्ति र प्राकृतिक स्रोत एवं साधनलाई परिचालन नगरी वास्तविक अर्थमा दिगो राष्ट्रिय विकास पनि हुँदैन ।

यस प्रसङ्गमा नेपालको आर्थिक इतिहासका वरिष्ठ विद्वान् स्व. महेशचन्द्र रेग्मीले भनेको कुरा स्मरणीय छ । उनले भनेका थिए— 'जुनसुकै उद्देश्यका लागि होस् देशको मानवीय एवं प्राकृतिक सम्पदाको समग्र परिचालन गर्न ठूलो राजनीतिक एवं प्रशासनिक दूरदृष्टि, अनुशासन र छरितोपन चाहिन्छ । यस देशको जग हाले क्रममा हाम्रा पुर्खाहरूले जुन गुण र क्षमता देखाएर काम गरे आज पनि नेपाली जनताले आफ्नो देशको पुनर्निर्माण गर्ने काममा त्यही गुण र क्षमता देखाउनेछन् भन्ने आशा गरौं ।'

हो, त्यस्तो समग्र स्रोत एवं सम्पदा परिचालनको काम गर्नका लागि आफ्नो त्याग, उच्च नैतिक स्तर र स्पष्ट दूरदृष्टिले जनतालाई प्रेरित गर्नसक्ने नेता चाहिन्छ । सबैभन्दा पहिलो प्राथमिकता त त्यही नै हो ।

संस्कृतिमा दर्शनको उपस्थिति

डी.आर. पोखरेल

१. पृष्ठभूमि

संस्कृति मानवजातिको सचेतन गतिविधिको नाम हो। यस्तो सचेतनताका निम्ति मानवसित विकसित मस्तिष्क छ। यही मस्तिष्कका सहाराले मानिस सचेत हुँदै आएको छ। मानवमा चिन्तन गर्न सक्ने जुन मस्तिष्क छ त्यो अरू प्राणीमा छैन। चराहरूले गुँड बनाउँछन्, कमिला धमिराले माटाको गोलो लगाउँछ तर त्यो तिनको सचेतन गतिविधि होइन। तिनले त जिन तत्त्वका कारणले वा स्वस्फूर्त उत्तेजनाका कारणले मात्र गुँड/गोलो लगाउँछन्। पशुपक्षीले आफ्नो र आफ्नो सन्तानसम्मको हित सोच्ने गर्छन् तर मानिसले त आफूभन्दा बाहेक अरूको पनि हित सोच्न सक्छ। सोचेका कुरालाई व्यवहारमा उतार्न सक्छ, गहिरा-गहिरा अनुभूतिहरू गर्न सक्छ। सोचेका कुरालाई व्यवहारमा उतार्न सक्छ। मानिस सिर्जना गर्न सक्छ, हाँस्न सक्छ, रुन सक्छ तर पशुहरू यो गर्न सक्तैनन्। मानिस र पशुबीचको यो फरक मस्तिष्कका कारणले भएको हो।

मानव मस्तिष्क बडो अचम्मको छ। यसलाई धेरैभन्दा धेरै सक्रिय तुल्याउन सम्भव छ। यसको क्षमता पनि ज्यादै ठूलो छ। देशकालको सीमाले केही सङ्कुचित बनाउन खोजे पनि यसको निरन्तरको परिवर्तनशील विवेकशील हुने स्वभावका कारणले यो विशाल क्षमतायुक्त भएको छ।

मानव सभ्यता अर्थात् संस्कृतिको विकासमा मस्तिष्कको नै भूमिका छ। मानिसले सोच्न सक्तैनथ्यो भने, विचार गर्न सक्तैनथ्यो भने, अनुभूति गर्न र संवेदनशील बन्न सक्तैनथ्यो भने ऊ पशुकै तहमा रहिरहेको हुन्थ्यो। तर हामी के देख्छौं भने मानव सभ्यताको निरन्तर विकाससँगै कला, साहित्य र संस्कृतिको पनि विकास भयो। यो मानव चेतना अर्थात् विचारको फल हो। विचार नै संस्कृतिको उपज हो। यो के हो ? किन हो ? भन्ने जिज्ञासा नै दर्शनको भ्रूण हो। सरर चलेको हावा, छड्छड्ती बगेको झर्ना, चराको चिरवीर, रात र दिनको लुकामारी, उदेक लाग्दो

भूकम्पन, डरलागदो ज्वालामुखी, मनोहर पूर्णमासी, जिज्ञासापूर्ण लाखौं टिलपिले ताराहरू, वसन्त र हेमन्त दुई भिन्न ऋतुले उब्जाएको मानसिक तरङ्गजस्ता प्रकृतिका उदेक लाग्दा घटनाहरूप्रति मानव मस्तिष्क संवेदनशील नभएको भए आज दर्शनशास्त्रको अस्तित्व नै हुने थिएन। प्रकृतिका नियमहरूप्रतिको जिज्ञासा र मानव समाजमा अनौठा सम्बन्धहरूप्रतिको संवेदनशीलता नभएको भए दर्शनशास्त्रको उत्पत्ति नै हुने थिएन। मानिस सिर्जनशील नै हुने थिएन, उसले सभ्यताको निर्माण गर्न र संस्कृतिको रचना गर्न सक्ने थिएन।

२. दर्शन र संस्कृतिको सङ्क्षिप्त परिचय

दर्शनशास्त्र सत्ता र चिन्तनको सम्बन्ध निरूपण गर्ने एवम् ज्ञानको सामान्य नियमहरूबारे बताउने शास्त्र हो। अङ्ग्रेजीमा यसलाई फिलोसफी भनिन्छ। यस शब्दको प्रयोग सर्वप्रथम ई.पू. ५०० तिर पाइथागोरसले गरेका थिए। ग्रीक भाषामा 'फिलोसफी'को अर्थ ज्ञानप्रतिको प्रेम भन्ने हुन्छ। फिलो. प्रेम र सोफियाज्ञान भन्ने अर्थ लगाइएको पाइन्छ। दर्शनशास्त्र सबभन्दा पहिले पूर्वमा पैदा भएको मानिन्छ। पश्चिममा ई.पू. छैठौं शताब्दीमा यसको उदय भयो भने पूर्वका ई.पू. १००० मा पैदा भएको मानिन्छ। पूर्वमा जुन ऋग्वेद पैदा भयो, त्यहीँबाटै दर्शनको थालनी भएको मानिन्छ। वेद-संहिता र ब्रामणमा विभाजित थियो। संहिता मन्त्रहरूको सङ्ग्रह थियो र ब्रामण यसको प्रयोग थियो। मन्त्रहरूमा— "एक एवाग्निर्बहुधा समिद्ध एक सूर्यो विश्वमनु प्रभूत।" (ऋग्वेद- ८:५८:२), अग्नि एकै हो जो अनेक ठाउँ दन्किन्छ, अग्नि सूर्य एउटै हो जो सर्वत्र प्रकाशित हुन्छ भनिएको यस मन्त्रमा दर्शनको बीज पाइन्छ।

पश्चिमका पाइथागोरसभन्दा पहिले नै पूर्वमा गौतमको न्यायदर्शन (ई.पू. ६५०) पैदा भएको देखिन्छ, भलै यो लिपिबद्धचाहिँ ई.पू. दोस्रो शताब्दीमा भएको मानिन्छ। पश्चिमका सुकरातको जुन समय थियो त्यस समयमा पूर्वमा कपिलको साङ्ख्यदर्शन (ई.पू. ४००) पैदा भएको थियो। प्लेटोको समयमा पतञ्जलिको योगदर्शन (ई.पू. ४००) पैदा भएको थियो। अरस्तुको समयमा पनि पतञ्जलिको योग चलिरहेको थियो। यसपछि पनि पूर्वमा कणादको वैशेषिक दर्शन (ई.सं. १५०), जैमिनिको मीमांसादर्शन (ई.सं. ३००), बादरायणको वेदान्तदर्शन (ई.सं. ३००) आदि चलिरहेको थियो। पश्चिममा विद्वान्हरूले यी षड्दर्शनलाई दर्शनशास्त्रको रूपमा ग्रहण गरेका त छैनन्। उनीहरूले शङ्कराचार्यको अद्वैतवेदान्तलाई मात्र अधि सारेका भए पनि पूर्वका विद्वान्हरूले भने षड्दर्शनलाई नै दर्शनको रूपमा

ग्रहण गरेका छन् । महापण्डित राहुल सांकृत्यायनले पनि भारतीय दर्शन भनेर षड्दर्शनको चर्चा गरेका छन् । दर्शनशास्त्रको चर्चा गर्दा तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, वैज्ञानिक दर्शन, अध्यात्म विद्या, राजनैतिक दर्शन र सौन्दर्यशास्त्र आदिको पनि चर्चा गर्नुपर्ने हुन्छ तर यहाँ यी सबै शास्त्रहरूलाई सामाजिक चेतनाको रूपमा ग्रहण गरेर दर्शनशास्त्रलाई यी सबै शास्त्रहरूको पनि शास्त्र मानिन्छ, जसले सबै शास्त्रलाई सामान्यीकृत नियमहरूको रूपमा हेर्दछ, यसर्थ यसलाई सर्वोपरि मान्दै दर्शनशास्त्रलाई सामाजिक विज्ञानका अर्थशास्त्र, इतिहास, कानून, भाषा र साहित्यको तहमा राखेर समाजविज्ञानको रूपमा अध्ययन गर्ने गरिएको पाइन्छ । कमभन्दा कम यो प्रकृति विज्ञान-भौतिक शास्त्र, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र, भूगोल, भू-गर्भ शास्त्र, आणविक ऊर्जा र स्वयम् सञ्चालित मोटरशास्त्रभन्दा फरक समाजविज्ञान हो ।

अब आयो संस्कृतिको कुरो । संस्कृति भनेको गाउनु, नाच्नु, चाडपर्व मान्नु, वेशभूषा लाउनु मात्र होइन । संस्कृति शब्दले व्यापक अर्थ बोकेको छ । सुरुमा यो परिष्कारको अर्थमा प्रयोग भए पनि बिस्तारै यसले मानव जातिका यावत् सचेतन गतिविधिलाई समेट्यो । यसभित्र भौतिक र आत्मिक पक्षहरू रहेको र तिनलाई हामी घर, कपडा, कलम, किताब, बयलगाडा, जहाज, मोबाइल, कम्प्युटर आदि भौतिक संस्कृतिको रूपमा र बुद्धि विवेक, ज्ञान, प्रविधि, मायाप्रेम, दया, करुणा, आत्मसम्मान, वीरता, दृढता, आत्ममर्यादा, आदर्श आदिलाई आत्मिक संस्कृतिको रूपमा लिन्छौं र व्याख्या गर्ने गरेका छौं । आत्मिक र भौतिक संस्कृतिका यी दुई पक्षलाई संस्कार र सभ्यताको रूपमा पनि बुझ्न सकिन्छ । जस्तो जनै लगाउनु, धोती फेरेर भात खानु हिन्दू ब्राह्मणको संस्कार हो तर चम्चाले खाना खानुचाहिँ नयाँ सभ्यता हो । सभ्यतामा आधुनिक विचार र प्रविधिसामेल हुन्छ भने संस्कारमा परम्परा जोडिएको हुन्छ । सभ्यता सिक्न सकिने हुन्छ तर संस्कार लामो समयको बानी र अनुभवमा आधारित हुन्छ ।

३. संस्कृतिमा दर्शनको प्रभाव

संस्कृतिको निर्माणमा चिन्तनकै भूमिका हुन्छ । चिन्तन गर्न नसक्ने प्राणीको संस्कृति हुँदैन । अनि जसलाई हामी चिन्तन भन्छौं, वास्तवमा दर्शनको सुरुवात त्यही चिन्तनबाटै हुन्छ । इन्द्रियजन्य ज्ञान जब भावात्मक ज्ञान वा तार्किक ज्ञानको रूपमा विकसित हुन्छ, दर्शनको बाटो खुल्छ । जब चिन्तन वस्तुगत नियमहरूमा गहिरिन्छ, त्यसले जीवन जगत्का नियमहरूलाई सामान्यकृत रूपमा अभिव्यक्त गर्न थाल्दछ । यो जगत्

बोधगम्य छ कि छैन ? सत्ता र चिन्तनमा कुन प्राथमिक हो ? यो जगत्को नियन्ता कोही छ कि यो प्राकृतिक नियम हो ? जस्ता गम्भीर सवालहरूमा घोरिन थाल्दछ । प्रकृति र मानव समाजको सम्बन्ध स्थापनार्थ दर्शनशास्त्रले गर्नुपर्ने र नपर्ने दुवै पक्ष भन्छ अर्थात् जब दर्शन प्रकृतिबाट समाजतर्फ मोडिन्छ, तब दर्शनले नैतिक दर्शनको बाटो समात्छ ।

हुन पनि सुरुमा पूर्वीय दर्शनमा नीतिशास्त्र वा आचारशास्त्र र दर्शनशास्त्र अलग-अलग भएका थिएनन् । एउटै थियो । दर्शनशास्त्र भन्नासाथ सामाजिक नैतिक मूल्यहरूकै कुरा आउँथ्यो । बौद्ध दर्शनको शान्ति अहिंसा करुणा, योग दर्शनको अष्टाङ्ग मार्ग आदि नैतिक दर्शनकै उदाहरण हुन् । नैतिक दर्शन स्वयम् संस्कृतिको कुरा हो । भिन्नभिन्न दर्शनका भिन्न भिन्न साँस्कृतिक जीवन देखिन्छ । हिन्दू दर्शनमा आधारित समाजमा जुन संस्कृति छ, जुन रीतिरिवाज छ, जुन चाडबाड छ, जुन चालचलन छ, बौद्ध, इसाई वा इस्लाम दर्शनमा आधारित समाज यो भन्दा भिन्न छ । वास्तवमा बौद्ध संस्कृतिले दसैं तिहार मनाए पनि हिन्दूले जस्तो काटमार गर्न सक्तैन । हिन्दू संस्कृतिमा तिहारलाई जुन रूपमा मनाइन्छ, जुन दीपावली गर्ने चलन छ, वास्तवमा यसमा बौद्ध दर्शनको दीपदानको संस्कृतिको प्रभाव छ । दीपदान बौद्ध दर्शनको एउटा पाटो हो ।

नेपालमा धेरै देवीदेवताहरूको पूजा गर्ने गरेको पाइन्छ । धेरैथरी देवीदेवताहरूमा अनगिन्ती मूर्तिहरू निर्माण भएका छन् । मन्दिर र मूर्तिनिर्माणको शैली मुख्यतः चिन्तनमा आधारित हुन्छ । यी सबै प्रायः देवी सिद्धान्तमा आधारित सोचबाट उत्पन्न भएका कुराहरू हुन्, संस्कृतिहरू हुन् ।

नेपालमा प्रायः पूर्वतर्फ फर्किएका घर बनाइन्छ । यो आर्यहरूको 'तमसोमा ज्योतिर्गमय' विचारको विस्तार हो । हिन्दू संस्कृतिमा पहेंलो र रातो रङ्गलाई मुख्य मानेर प्रयोग गरिएको पाइन्छ तर इसाईहरूमा कालो, इस्लामहरूमा हरियो, बौद्धहरूले गेरु रङ्गलाई आफ्नो इष्ट रङ मान्दछन् । यी अलग-अलग धर्मका प्रतीक चिन्ह पनि अलगअलग छन्- हिन्दूहरूको 'ॐ' प्रतीक चिन्ह हो भने बौद्धहरूको चक्र, इसाईको क्रस '+' प्रतीक चिन्ह रहेको देखिन्छ । प्रतीक चिन्हहरूमा मात्र फरक नभई वास्तुशास्त्र पनि फरक छ । हिन्दू, बौद्ध, इस्लाम र इसाईको घर-मन्दिर निर्माणशैली नै अलग छ । हिन्दूको मन्दिर जुन प्यागोडा शैलीमा बनेको हुन्छ बौद्धको स्तूप शैलीमा निर्माण भएको हुन्छ । इस्लामहरूको गुम्बा शैली र ईसाईको चर्च निर्माण शैली पनि एकदमै फरक छ । पन्ना, पादरी, मौलाना, भिक्षु आदि अलग-अलग नाममा पुजारीहरू छन्, अलग-अलग दर्शन र संस्कृतिका ।

एउटा समाजलाई नियालेर हेर्नासाथ जुन अलग संस्कृतिको बोध हुन्छ, त्यस संस्कृतिमा दर्शनको छाप परेकै हुन्छ। अरबी संस्कृतिमा चिहान बनाउने ममी बनाउने चलन छ। हिन्दूसंस्कृतिका लासलाई गाड्ने वा पोल्ने गर्छन र केही संन्यासीहरू समाधीस्थल पनि बनाउँछन् र आमरूपमा ममी बनाएर लासलाई वर्षौं वर्ष राख्ने चलन छैन। इसाई र भोट-बर्मेली परिवारका जातिहरूमा पनि लास गाड्ने र कतिपय चिहान-स्मारक बनाउने चलन छ तर उनीहरूमा पनि लासलाई ममी बनाएर राख्ने चलन छैन। बरु बौद्ध गुम्बाहरूमा बौद्ध भिक्षुहरू ध्यान/उपवास आदिमा स्व-ममी हुने चलन छ भनिन्छ। यस्ता प्रकारका जुन संस्कृतिहरू पाइन्छन् यिनमा प्राचीन दर्शनहरू लुकेर रहेको हुन्छ।

हिन्दू संस्कृतिमा जप तप भजन कीर्तन गर्ने, योग, ध्यान गर्ने, चलन पाइन्छ। यसमा योग दर्शनको ठूलो हात रहेको देखिन्छ। हिन्दूहरूमा १६ संस्कारको प्रचलन छ। सोढ संस्कार पूरा गर्न अर्थात् जन्मदेखि मृत्युसम्मका अनेक संस्कार सम्पन्न गर्न अनेक कर्मकाण्डहरू गर्ने गरेको पाइन्छ। यज्ञ, हवन, तर्पण, पिण्डदान, मन्त्रदान, कन्यादान, गौदान, तुलादान लगायत तीर्थ, व्रत, श्राद्ध आदि अनेक कर्मकाण्डहरू गरेको पाइन्छ यसमा मीमांसा दर्शनको अवश्यै हात रहेको छ। यसैगरी 'मरेपछि डुमै राजा', 'बाँचुन्जेल त हो नि खाने', 'घीउ खाए जीउ लाग्छ' भन्नेजस्ता लोक भनाइहरूमा, उखान टुक्काहरूका, लोकाख्यानहरूका जुन जीवनदृष्टि पाइन्छ, त्यसमा चार्वाक दर्शनको प्रभाव परेको छ भनी मान्न सकिन्न। हाम्रो संस्कृतिमा जुन पूर्वजन्म, पुनर्जन्मको सोच पाइन्छ, त्यसका आधारमा जुन दानधर्म गर्ने संस्कृति पाइन्छ, त्यो भाग्यवादी दर्शनकै परिणाम हो, प्रत्ययवादी दर्शनकै प्रभाव हो। क्षेत्री, ब्रामणबाहेक अन्य जनजातिहरूमा जुन दानधर्म, पूजापाठ, यज्ञ, हवन, तर्पण इत्यादिको भावना कम पाइन्छ। यो तिनको सर्वात्मवादी सोच-प्रकृतिपूजन गर्ने सोचको परिणाम हो। नेपालमा प्रायः सबै जनजातिहरूमा धामीभाँक्रीको संस्कृति पाइन्छ। उनीहरूको प्राचीन बाजामा ढ्याङ्ग्रो मुख्य रहेको देखिन्छ तर विकसित जातिहरूमा ढ्याङ्ग्रो देखिन्न। धामीभाँक्रीको सोच त हुन्छ तर ढ्याङ्ग्रोको सट्टा थाल ठाटारै यो कार्य पूरा गर्दछन्।

जनजातिहरूका वेद पुराणहरूजस्ता लिखित शास्त्रहरू छैनन्। उनीहरूको लोकसंस्कृति त छ तर त्यो लेख्य परम्परामा आएको छैन। जनजातिमध्ये प्रायः सबैको भाषा छ, तर लिपि भने छैन। एकाध लिपिहरू भए पनि ती त्यतिधेरै लेख्य परम्परामा प्रयोग भएका छैनन्। लेख्य परम्परामा नआएका, दर्शनशास्त्रको व्यवस्थाभित्र नपरेका, दर्शनको

स्तरसम्म नउठेका वा व्यवस्थित रूपमा व्याख्या विश्लेषण नगरिएका तर दर्शनको भल्को दिने थुप्रै विचारहरू, जिज्ञासाहरू जनजातिका लोकसंस्कृतिमा रहेका छन्। केही जनजातिले 'मुन्धुम' पाठ गर्छन्, केहीले घेवा वा अरू कुनै विशेष वर्णित वा त्योभन्दा पनि लामो अवधिको विशेष अनुष्ठान गर्छन्। यी सबै पूर्वज पूजाका अभिव्यक्तिहरू हुन्। यस्तै पूर्वजपूजाबाट नै यो जगत्को कुनै सञ्चालक वा नियन्ताको परिकल्पना भएको हो। सम्बन्धित जातको श्रेष्ठ पुरुष वा 'ईश्वर' को कल्पना भएको हो। तर जनजातिहरूको पूर्वजपूजा, प्राचीन टोटेमवाद, भाँक्रीवाद, सर्वात्मवाद वा वस्तु जगत्को पूजामा आधारित छ। ऋग्वेदमा आर्यहरूले अग्नि, वायु, पर्जन्य, नदीको पूजा गरेजस्तै लौकिक खालको छ। यो हिन्दू दर्शनको जस्तो अलौकिक शक्तिपूजाको सपना त्यति परिवर्तन भएको छैन।

बौद्ध दर्शन र तन्त्रशास्त्र पनि पूर्वकै उपज हुन् तर यिनमा जातभात, छुवाछुत, लिङ्गभेद, वर्गभेद त्यति देखिंदैनन्। तन्त्रशास्त्रले त बौद्धिक चिन्तनको विरुद्ध, जातभात, वर्ण व्यवस्था र नारीलाई हेर्ने दृष्टिकोणमा अलग विचार राखेको पाइन्छ। तन्त्रमा पञ्चमकार (मद्य, मैथुन, मांस, मत्स्य, मुद्रा) को बहिष्कार होइन स्वीकार गरिएको पाइन्छ। यस्तो मत राख्ने सम्प्रदायलाई वाममार्गी भन्ने पनि गरिन्थ्यो। यिनीहरूको जस्तो जीवन दर्शन छ त्यस्तै खालको संस्कृति पनि रहेको देखिन्छ। अर्थात् संस्कृतिमा जुन रङ देखिन्छ त्यो जीवनदर्शनबाट निसृत भएको पाइन्छ।

हाम्रो समाजमा जोगीहरू पनि छन्। भिक्षुहरू पनि छन्। दशनामी सन्यासीहरू पनि छन्। नङ्गा बाबाहरू, अघोरी तपस्वीहरू, काशीवासमा जानेहरू, कल्पवासीहरू, तीर्थवासी पनि छन्। भोगयुक्त समाजबाट मुक्त भनिएका यस्ता समुदायहरूको पनि आ-आफ्ना गुरु, आ-आफ्ना अखडाहरू छन्। आ-आफ्ना भजन मण्डलीहरू छन्, आफ्ना सम्प्रदायहरू छन्। आ-आफ्ना गुरु, आ-आफ्ना आश्रम, केन्द्र, आ-आफ्ना रीतिरिवाज, वेशभूषा, चालचलन, रङ्गढङ्ग रहेका देखिन्छन्। यी सबै आध्यात्मिकताबाट प्रभावित, जीवमुक्तिको आशामा आशान्वित, पारलौकिक सुख र आनन्दको निम्ति यहलौकिक सुख र आनन्दको त्याग गरेका अनेक तपस्वीहरू पनि छन्। सबैको आ-आफ्ना आस्थाका केन्द्र छन्, दर्शन छन्। सबैका अलग-अलग संस्कृति र जीवनशैली छन्।

हिन्दू दर्शनमा चार वर्ण र आश्रम धर्मको पनि उपस्थिति रहेको देखिन्छ। ब्रमचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ र संन्यास गरेर एउटै व्यक्तिको जीवनलाई पनि चार भिन्न साँस्कृतिक जीवनमा बाँडिएको पाइन्छ। यस्तै ब्राम्हण, क्षत्री, वैश्य, शूद्र गरेर समाजलाई चार तहमा विभाजन गरी चारै

तहको अलग-अलग साँस्कृतिक जीवन, अलग-अलग सामाजिक हैसियतमा विभक्त गरेको पाइन्छ। यसप्रकारको संस्कृतिको भित्री चुरो कुरो जीवन-दर्शन नै हो। सबै संस्कृतिहरूमा दर्शनको गहन प्रभाव परेकै देखिन्छ।

४. दर्शन र संस्कृतिको अन्तर्सम्बन्ध

संसारका कतिपय दर्शनले ईश्वरीय सत्तालाई स्वीकार्छ। 'ईश्वर' को धारणा भनेको पूर्ण मानवको खोजी हो। इतिहासको विशेष कालखण्डमा मानवजातिले ईश्वरको परिकल्पना गर्‍यो। चिन्तनको हिसाबले यो मनोगत चिन्तनको परिणाम हो तर संस्कृतिको हिसाबले यस चिन्तनभित्र समर्पणको भाव रहेको छ। नैतिक मूल्यका केही कुराहरू रहेका छन्। 'ईश्वरको' खोजी मानव जिज्ञासाको चरम रूप हो। मानिसले यो ब्रह्माण्ड चलाउने नियन्ताको खोजी गरेको हो। उसले प्रकृतिका नियमहरू बुझ्न नसक्दा (बुझ्ने परिस्थिति पनि थिएन) भौतिक जगत्को विकासको प्रक्रियालाई बुझ्न नसक्दा 'ईश्वर' को खोज गरेको हो। जसरी हाँडी गाग्रा बनाउन कुमाले चाहिन्छ, त्यसैगरी यत्रो संसारको रचना गर्ने पनि कोही हुनुपर्छ भन्ने सोचाइ हो। यो सोचाइले दैवी-सिद्धान्तको प्रतिपादन गर्‍यो। भाग्यवादी संस्कृतिलाई जन्म दियो। 'अहम् ब्रह्मास्मि' भन्ने बिस्रियो र 'दासोऽहम्' भन्नेतिर गयो। अलौकिक युक्तिको अगाडि आफूलाई निर्बल सम्झिएर मानवजाति ईश्वरको खटनमा हिँड्ने दास हुनका निम्ति आफूलाई समर्पण गर्‍यो तर अर्काथरी भौतिकवादी चिन्तन गर्नेहरूले 'अहम् ब्रह्मास्मि' नै भने। संसार पनि बुझ्न सकिन्छ, अज्ञेय छैन भन्ने। जगत् अलौकिक सत्ताद्वारा सञ्चालित भएको नभई त्यो भौतिक वस्तु र यसको नियम र विकास प्रक्रियाबाट निर्देशित छ भन्दै आएका छन्। यसरी भौतिकवादी, चिन्तन र प्रत्ययवादी (अभौतिकवादी) चिन्तन गरी मुख्यतया दुई धारामा बाँडिएको जीवनदृष्टिकै वरिपरी दर्शनशास्त्रको निर्माण हुँदै आएको छ, अनि जीवनदृष्टि जस्तो छ त्यही अनुकूलको साँस्कृतिक जीवन पनि स्थापना हुँदै आएको छ।

आज हामी जुन आध्यात्मिक क्षेत्रका सम्प्रदायहरू, मतवादहरू, धर्मकर्म, कर्मकाण्ड, रीतिरिवाज, पूजापाठ, भजनकीर्तन, चालचलन, चाडपर्व, श्राद्ध-तर्पण आदि देख्छौं, जुन खालको साँस्कृतिक जीवन देख्छौं, त्यसमा प्रत्ययवादी दर्शनको प्रभुत्व रहेको देखिन्छ। अलौकिक सत्ताप्रति आस्थावान हुने र भाग्य-भरोसामा चल्ने जुन प्रवृत्ति समाजमा पाइन्छ, जुन साँस्कृतिक-जीवन नेपाली समाजमा देख्छौं, त्यो परम्परागत प्रत्ययवादी दर्शनकै प्रभाव हो। दर्शनअनुसारको साँस्कृतिक जीवन र साँस्कृतिक

जीवनअनुसारको दर्शन रहेको पाउँछौं । यसलाई दर्शन र संस्कृतिको अन्तर्सम्बन्ध भन्न सकिन्छ ।

५. दर्शन र संस्कृतिको फेरिँदो रूप

विभिन्न दर्शनहरूको मिश्रण, विभिन्न संस्कृतिहरूको मिश्रणले गर्दा कुनै पनि दर्शन वा संस्कृति आफ्नो मूल स्वरूपमा रहेका छैनन् । हरेक दर्शनमा विचलन पैदा भएको छ । दर्शनमा आएको यो विचलनले साँस्कृतिक विचलन पनि ल्याएको छ । एकत्व चिन्तनमा विचलन आएर यसले बहुलवादी रूप धारण गरेको छ । सारसङ्ग्रहवादी रूप धारण गरेको छ । दर्शनको आदर्श पक्ष स्थलित हुँदै जानुले र बहुलवादी चिन्तन हावी हुँदै जानुले उपभोक्तावादी संस्कृतिले जोड पक्रिँदै गएको छ । पुरानो जमानाको सामूहिक परिवार मात्र होइन भावनामा नै विचलन आएको छ । सामूहिकता बहुलवादी र व्यक्तिवादी धारामा बदलिएको छ । बहुलवादी सोच जातीय साम्प्रदायिक सोचतर्फ उन्मुख छ । हिजोको ईश्वरकेन्द्री सोचमा केही परिवर्तन आएको छ । यसको ठाउँ विकेन्द्रित सोचको नाममा बहुकेन्द्रीय सोचले लिएको छ । थुप्रै समानान्तर केन्द्रहरू निर्माण भइरहेका छन् । अरूका विचारको निषेध गर्ने र आफ्ना विचारहरूलाई बलपूर्वक स्थापना गर्ने अराजक प्रवृत्ति बढ्दै गएको छ । यसले चिन्तनको सहअस्तित्वलाई पाखा पाउँदै लगेको छ । त्यसो भएकाले साँस्कृतिक विचलन तीव्र बनेको छ । आजको मानिस एकातर्फ घोर एकलो, निराश र निरीह बन्दै गएको छ । अर्कोतर्फ सङ्गठित, विद्रोह र परिवर्तनप्रति सङ्कल्पित पनि बन्दै गएको छ । यसरी चिन्तन र संस्कृति दुवैको मूलरूपमा परिवर्तन आइरहेको छ, बदलाव आइरहेको छ र गतिशीलता मूल कुरो बनेको छ ।

६. दुइयाउनी

दर्शन र संस्कृति एकदमै अलग-अलग पार्न नसकिने कुराहरू हुन् । मानवजाति मस्तिष्क भएको चिन्तनशील प्राणी भएकाले उसले विचार गर्छ र संस्कृति निर्माण गर्छ । विचार विकसित हुँदै, परिपक्व हुँदै अघि बढिरहन्छ र त्यसैअनुरूप संस्कृति पनि निर्माण भइरहन्छ । यस्तैगरी एउटा संस्कृतिको सीमाभित्रै चिन्तनको पनि विकास हुने गर्छ । यी दुईको अलग-अलग अस्तित्व पनि छ र आपसी सम्बन्ध पनि छ तर दुवैलाई अलग-अलग पारेर होइन, दुवैलाई एक अर्कामै पूरकको रूपमा मात्र बुझ्न सकिन्छ, हेर्न सकिन्छ ।

कार्लमार्क्सले 'हरेक सच्चा दर्शन आफ्नो समयको बौद्धिक सारतत्त्व

हो ।' भनेको त्यसै होइन किनभने दर्शन कुनै शाश्वत कुरा होइन । यो आफ्नो समयको बौद्धिक सारतत्त्व हो । दर्शनले समयको सीमा नाघ्न सक्तैन । त्यसैगरी संस्कृतिले पनि समयको सीमा नाघ्न सक्तैन । सामन्ती संस्कृति सामन्तवादी युगको देन थियो । यस युगमा दासहरू पशुसहरा किनबेच हुने सर्वमान्य प्रथा थियो, त्यस समयको संस्कृति त्यही थियो । वास्तवमा आजको दर्शनको आवश्यकता जीवन र जगत्लाई विभिन्न कोणबाट व्याख्या विश्लेषण गर्नुमा निहित छैन । डा. राधाकृष्णमूले भनेजस्तै दर्शनको उद्देश्य समाजलाई बदल्नु हो, समाजका पुरातन जीवनमूल्यहरूलाई बदल्नु हो र अमानवीय सोचहरूलाई बदलेर मानवीय बनाउनु हो । सुन्दर, सम्पन्न र सभ्य समाजको निर्माण, शोषण र उत्पीडनरहित समाजको निर्माण गर्न उद्यत रहेको दर्शन र नवीन संस्कारलाई स्थापित गर्न अग्रसर रहेको संस्कृति नै आजको आवश्यकता हो । संस्कृतिमा जीवनदर्शनको टड्कारो छाप हुने भएकाले बदलिँदो समाजलाई सम्बोधन गर्न सक्ने दर्शन र संस्कृति नै हामी सबैले अपेक्षा गरेको कुरा हो ।

सन्दर्भ सामग्री

- आचार्य, बाबुराम, नेपालको साँस्कृतिक परम्परा, काठमाडौँ : श्रीकृष्ण आचार्य, २०५४ ।
- आफानासेभ, भिक्टर, दर्शनशास्त्रको प्रारम्भिक ज्ञान, मास्को : प्रगति प्रकाशन, सन् १९७७ ।
- दामोदरन, के., भारतीय चिन्तन परम्परा (ते.सं.) नई दिल्ली : पिपुल्स पब्लिसिड हाउस (प्रा.)लि. सन् १९८२ ।
- प्लेखानोव, जी., इतिहास के प्रति एकसत्तावादी दृष्टिकोण का विकास, लखनउ : इण्डिया पब्लिशर्स, सन् १९७९ ।
- फरोलब, आइ.टी., दर्शनकोश, मास्को : प्रगति प्रकाशन, सन् १९८८ ।
- Mitchel James and Jets Stein (Edi.), *The Random House Encyclopedia*, Newyork, Random House, 1997.
- सांकृत्यायन, राहुल, ऋग्वेदिक आर्य (द्वि.सं.), इलाहावाद : किताब महल, सन् २००४ ।
- सांकृत्यायन, राहुल, दर्शन दिग्दर्शन, इलाहावाद : किताब महल, सन् १९४२ ।
- सुरभ, शान्ति, हाम्रो संस्कृति : एक सिंहावलोकन, ललितपुर : साभ्ना प्रकाशन, २०३३ ।

माक्सवादी दर्शनको सङ्क्षिप्त परिचय

नारायणप्रसाद आचार्य

१. विषयप्रवेश

मानव समाज र अझ खासगरेर वर्गीय समाजको सबैभन्दा प्रगतिशीलवर्ग- सर्वहारावर्गलाई क्रान्तिकारी सामाजिक परिवर्तनका निम्ति वर्गसङ्घर्षको बाटो देखाउने सिद्धान्त माक्सवादलाई त्यस वर्गको पार्टी-कम्युनिष्ट पार्टीले मार्गदर्शक सिद्धान्तको रूपमा ग्रहण गर्दछ, अनुशरण गर्दछ। माक्सवाद वा माक्सवाद-लेनिनवाद भन्नाले कार्ल माक्स (१८१८-१८८३) र फ्रेडरिक एङ्गल्स (१८२०-१८९५) द्वारा स्थापित, भ्ला. ई. लेनिनद्वारा विकसित र प्रयोगका क्रममा माओ च तोङ एवं विश्वका सर्वहारावर्गीय अन्य क्रान्तिकारी नेताहरूद्वारा अझ समृद्ध पारिएको दार्शनिक, सामाजिक, आर्थिक र राजनैतिक दृष्टिकोण तथा विचारको एकीकृत वैज्ञानिक प्रणालीलाई बुझनुपर्दछ। यो आमरूपमा जीवन र जगत्लाई चिन्ने र त्यसका परिवर्तनको नियमहरूलाई बुझाउने दर्शन हो, क्रान्तिकारी सिद्धान्त हो।

२. माक्सवादका स्रोतहरू

पूँजीवादको उत्कर्ष र त्यसका शोषण-अत्याचारका विरुद्ध सर्वहारा वर्गको बढ्दो आन्दोलनको समयमा उन्नाइसौं शताब्दीको मध्यतिर जन्मिएको माक्सवाद, मानव समाजको सम्पूर्ण सङ्घर्षमय विकासयात्राका अनुभवको संश्लेषित ज्ञानसार थियो भने त्यसका तत्कालिक स्रोतहरू जर्मन शास्त्रीय दर्शन- त्यसमा पनि खास गरेर हेगेलको द्वन्द्ववाद र फायरबाखको भौतिकवाद, एडम स्मिथ र डेविड रिकार्डोद्वारा विकसित बेलायती राजनैतिक अर्थशास्त्र तथा धेरै अधिदेखि देखिदै आएको समाजवादी चिन्तन, त्यसमा पनि खास गरेर फ्रान्सेली काल्पनिक समाजवाद थिए।

माक्सवादका तीनओटा प्रमुख अङ्गहरू छन्- पहिलो हो- दर्शन। यसलाई द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद भनिन्छ। यो प्रकृति,

संज्ञान र समाजलाई चिनाउने तथा तिनको विकासको स्वभाव, नियम र दिशाबारे प्रस्ट पार्ने विज्ञान हो। दोस्रो, राजनीतिक अर्थशास्त्र हो। उत्पादन, वितरण, विनिमय र उपभोगको प्रकृत्यामा मानिसहरूबीच स्थापित हुनआउने सामाजिक-आर्थिक सम्बन्धहरू यसको अध्ययनका विषयवस्तु हुन्। तेस्रो, वैज्ञानिक साम्यवाद हो। यो मानव समाजको उत्पत्ति, सामाजिक विकासका नियमहरूबारे जानकारी गराउने विज्ञान हो। यी तीनओटा पक्षहरूले समाजमा विद्यमान द्वन्द्वहरूलाई मूलतः वर्गसङ्घर्ष र अन्य विषयमा गरिने वाञ्छित सङ्घर्षका माध्यमबाट सही ढङ्गले समाधान गर्दै शोषणरहित मानव समाजको निर्माणतर्फ अधि बढाउने साम्यसमाजको विज्ञानसम्म अनिवार्य लक्ष्यसम्म पुग्ने बाटो देखाउँछन्। यस छोटो लेखको प्रयोजन मार्क्सवादका पूर्वउल्लिखित तीनओटा सङ्घटक अङ्गहरूको व्याख्या गर्नु नभै तीमध्येको एउटा अर्थात् 'मार्क्सवादी दर्शन' को छोटो परिचय दिनेसम्म रहेको हुँदा त्यसतर्फ लागौं।

मार्क्सवादी दर्शन भौतिकवादमा आधारित द्वन्द्वात्मक गति वा प्रणालीको दर्शन हो। पूर्ण अर्थ सम्प्रेषण गर्ने गरी यसलाई द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शन भनिन्छ। मानव समाज र त्यसको विकासको द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी अध्ययनलाई ऐतिहासिक भौतिकवाद भनिन्छ। यो मानव-समाजको गतिको दर्शन हो। यी दुवैबारे यहाँ अलग-अलग प्रकरणमा सङ्क्षिप्त चर्चा गर्दै मार्क्सवादी ज्ञानमीमांसाको समेत थोरै परिचय दिइने छ।

३. द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद

मार्क्सवादी दर्शनका दुई पाटाहरू भौतिकवाद र द्वन्द्ववाद हुन्। भौतिकवादले जगत्लाई चिनाउने काम गर्छ। द्वन्द्ववादले त्यो जगत् कसरी फेरिन्छ भन्ने बताउँछ। त्यसैले जगत्लाई चिनाउने र परिवर्तनका नियमहरूलाई देखाइदिने दर्शन द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद हो। महान् भौतिकवादी भैकन पनि फायरबाख द्वन्द्ववादी थिएनन् र महान् द्वन्द्ववादी भैकन पनि हेगेल भौतिकवादी थिएनन्। कालमार्क्स र फ्रेडेरिक एङ्गेल्सबाट हेगेलीय द्वन्द्ववादको प्रत्ययवादी रोगन पुछ्छुतै र फायरबाखको भौतिकवादबाट अधिभूतवादी रङ्ग भर्दै हेगेल र फायरबाखमा रहेका आवश्यक कुराहरू एवं मानव समाजका सम्पूर्ण ज्ञानको संश्लेषण गर्दै द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शनको प्रणयन भएको हो। परवर्ती विचारकहरू भ्ला.इ. लेनिन र माओ च तोङ्गद्वारा यसलाई थप समृद्ध पार्ने काम भएको छ। यो संसारभरिका कम्युनिष्टहरूको मार्गदर्शक सिद्धान्त हो।

१. भौतिकवाद :

भौतिकवाद प्रत्ययवादको विपरीत दार्शनिक धारा हो । भौतिकवादले जगत्लाई जस्ताको त्यस्तै चिनाउँछ ।

पदार्थ र चेतनामा प्राथमिक कुन हो भन्ने प्रश्न नै दर्शनको आधारभूत प्रश्न हो । प्रत्ययवादीहरू सम्पूर्ण सृष्टिलाई चेतनाको उपज मान्दछन् । भौतिकवादअनुसार जगत् पदार्थमय, अविरल गतिमान र परिवर्तनशील छ । यसले दिक् र कालभित्र गतिशील पदार्थबाहिरको अर्को कुनै प्रात्ययिक शक्ति हुन्छ भन्ने कुरालाई मान्दैन र चेतना तथा चिन्तनको अङ्ग मस्तिष्क पनि पदार्थकै विशिष्ट विकासको उपज हो भन्दछ । आफूभित्रकै नियमले हरेक वस्तुको निर्माण र ध्वंश हुने गर्दछ । पदार्थभन्दा भिन्न कुनै परम चेतना वा ईश्वर छैन । पदार्थजगत् र त्यसको परिवर्तनको सम्पूर्णता अति विराट भए पनि त्यो बोधगम्य छ । ज्ञान र विज्ञानको विकासको क्रममा रहस्यमय लागेका विषयको गुह्यता खुल्दै आएका छन्, र खुल्दै जाने पनि छन् ।

४. द्वन्द्ववाद

द्वन्द्ववादले प्रकृति, समाज र चिन्तनसमेतको क्षेत्रमा हुने परिवर्तनका अत्यन्त सामान्य नियमहरूको ज्ञान दिन्छ । यो अधिभूतवादको विपरीत छ । द्वन्द्ववादले जगत्लाई असम्बन्धित वस्तुहरूको आकस्मिक जमघटको रूपमा होइन, परस्पर निर्भर र एकअर्काबाट निरन्तर प्रभावित सिङ्गो एकाइका रूपमा हेर्दछ । द्वन्द्ववादअनुसार जगत् निश्चल वा स्थिर होइन, निरन्तर परिवर्तनशील, नवीकृत र विकासमान छ । यहाँ वस्तुहरूबीच र वस्तुएकाइभित्र अन्तरविरोध चलिरहन्छ र त्यही अन्तरविरोध गति र परिवर्तनको स्रोत हो । वस्तुहरूमा हुने परिवर्तन कुमालेको चक्रभैँ पुनरावृत्त भइरहने किसिमको होइन, मात्रात्मक परिवर्तन र फड्कोद्वारा गुणमा बदलिने र हरेकपल्टको त्यस्तो गुणात्मक परिवर्तनद्वारा नयाँ उचाइमा उक्लिने किसिमको हुन्छ । अधिभूतवादी दर्शनले वस्तु र घटनाहरूलाई परस्पर असम्बन्धित, स्थिर वा यन्त्रवत दोहोरिइरहने, अन्तरविरोधरहित रूपमा हेर्दछ वा अन्तरविरोधको अस्तित्वलाई माने पनि त्यसलाई विकासको स्रोत मान्दैन ।

४.१ परिवर्तनको नियम र तिनका किसिम :

परिवर्तन कसरी हुन्छ ? त्यसका नियमहरू छन् । ती नियमको अध्ययन गर्नुअघि नियमको अर्थ र किसिम बुझ्नु आवश्यक छ । नियम भनेका के हुन् ? परिघटनाहरूको विकासलाई अनुशासित र नियन्त्रित गर्ने

आन्तरिक, मूलभूत र स्थिर सम्बन्धहरूलाई नियम भन्दछन्। विकास अर्थात् परिवर्तनको नियमितताले गर्दा नै हामी वस्तुहरू र परिघटनाहरूलाई चिन्न, पर्गेल र तीबारे कतिपय भविष्यवाणी गर्न समेत सक्तछौं। जस्तै, आँप धूपीभन्दा भिन्न हुन्छ, जहिले पनि र जहाँ पनि। अनि विरूवा देखेर तिनको विकसित रूप गुणबारे भविष्यवाणी गर्न समेत सकिन्छ।

नियम तीन किसिमका हुन्छन्। पहिलो, प्रकृति, समाज वा चिन्तनका खास-खास क्षेत्रमा लागू हुने 'विशिष्ट नियम' जस्तै, मानवशरीरको विकासका नियम, वनस्पतिविज्ञानका नियम आदि। तिनीहरू आपसमा मिल्दैनन्। दोस्रो, प्रकृतिजगत्भरि, समाजभरि वा चिन्तनको क्षेत्रभरि क्रियाशील हुने सामान्य नियम। जस्तै, गुरुत्वाकर्षणको नियम। यो प्रकृतिजगत्भरि क्रियाशील देखिन्छ। तेस्रो किसिमको नियम 'अत्यन्त सामान्य' वा 'सार्वभौम' नियमहरू हुन्। ती जुनसुकै क्षेत्रको हरेक वस्तु, हरेक परिघटनामा समान रूपले क्रियाशील हुने साभा प्रकृतिका हुन्छन्। अब हामी द्वन्द्ववादका तीनओटा अत्यन्त सामान्य नियमहरूलाई हेरौं—

४.२ विरोधी तत्त्वहरूको एकता र सङ्घर्षको नियम :

यो परिवर्तनका स्रोतको व्याख्या गर्ने नियम हो। हरेक वस्तुभित्र विपरीत पक्ष, शक्ति र प्रवृत्तिहरू हुन्छन्। एउटाको अभावमा अर्को रहन नसक्ने गरी दुई पक्षहरू परस्पर आश्रित हुने भएकोले एकता भनिएको हो अनि तिनका बीच पृथक्ता, तानातान र हारजीतमा टुङ्गिने अन्तरविरोध हुने हुनाले सङ्घर्ष भनिएको हो। वस्तुमा विद्यमान एकता र सङ्घर्ष अर्थात् अन्तरविरोध नै त्यसको अस्तित्व र गतिको आधार हो। दुई अन्तरविरोधी पक्षहरूमध्ये एउटा रहेन भने त्यो सिङ्गो चीज नै मासिन्छ र अर्को चीज बन्दछ। नयाँ वस्तु अस्तित्वमा आउनासाथ त्यसमा दुई विपरीत तत्त्वहरूको अस्तित्व र नयाँ अन्तरविरोधको भ्रुण पैदा भएको हुन्छ। त्यो समरूपता वा सापेक्षित एकताको अवस्था हो। दुवै हुकिदै जाँदा तिनको भिन्नभिन्न अस्तित्व देखिन थाल्छ; नयाँ र पुरानो छुट्टिन थाल्छन् र अन्तरको स्थिति देखा पर्न लाग्दछ। त्यसपछि नयाँले भन् भन् मित्तै पुरानोलाई निषेध गर्न थाल्छ। यो प्रतिपक्षताको चरण हो। यसले पुरानाको हार, अभि विकसित नयाँको प्रार्दुभाव, अन्तरविरोधको समाप्ति र अन्तरविरोधी पक्षहरूको अन्त्यको निर्णायक चरण, समाधानको क्षण उपस्थित गराउँछ। त्यहाँ दुई पक्षबीच अन्तरगुन्थन, अन्तरप्रवेश हुन्छ, ती एकअर्कामा सम्परिवर्तित हुन्छन्। नयाँको उत्पत्ति हुन्छ। त्यस पछि त्यस नयाँमा पनि अर्को नयाँ अन्तरविरोधको प्रारम्भ हुन्छ। एवं रीतले पुरानाको अन्त्य र

अभ्र उन्नत नयाँ अवस्था प्रादुर्भाव हुने सिलसिला अविरल चलिरहन्छ । उदाहरणका लागि, पूँजीवादी समाजमा सर्वहारावर्ग र पूँजीपतिवर्गको अन्तरविरोध टुङ्गो लागेपछि त्यो पूँजीवादी समाज नै रहँदैन, अर्कै समाजवादी समाज बन्दछ ।

अन्तरविरोधको नियम जहाँ पनि, जहिले पनि लागू हुन्छ । जस्तै, जीवन र मरण, सजीव अङ्गमा आनुवंशिकता र परिवर्तनशीलता, गणितमा धन (+) र ऋण (-), भौतिकीमा विद्युतीय सकार र नकार, समाजमा प्रगति र प्रतिक्रिया आदि ।

समाजको सन्दर्भमा अनेक अन्तरविरोधहरूमध्ये कुनचाहिँ आधारभूत र प्रधान हो, त्यो पत्ता लगाउनुपर्छ । प्रधान अन्तरविरोध भनेको त्यो अन्तरविरोध हो, जसको समाधान हुँदा अरू सम्पूर्ण अन्तरविरोधका समाधानको गाँठो फुक्तछ, जसको समाधानले समाजमा आमूल परिवर्तन ल्याइदिन्छ । अन्तरविरोधको प्रमुख र गौण पक्ष, त्यसको विकासको स्तर, त्यसको शत्रुतापूर्ण वा मैत्रीपूर्ण चरित्र आदिबारे जानकारी राख्नुपर्छ ।

वस्तुभित्रको अन्तरविरोध आन्तरिक हो र अरूसँगको त्यस वस्तुको अन्तरविरोध बाह्य अन्तरविरोध । परिवर्तनका कतिपय घटनाहरूमा बाहिरी प्रभावको भूमिका महत्त्वपूर्ण भए पनि जहिले पनि आन्तरिक अन्तरविरोध निर्णायक र बाह्य चाहिँ गौण प्रभाव पार्नसक्ने मात्र हुन्छ । अन्तरविरोधहरू कुनै शत्रुतापूर्ण र कुनै शत्रुतारहित हुन्छन् र तदनुसार नै तिनका समाधानका तरिकाहरू पनि पृथक्-पृथक् हुन्छन् । शोषक र शोषितवर्ग बीचको अन्तरविरोध शत्रुतापूर्ण हुन्छ । तिनको समाधान वर्ग-सङ्घर्षद्वारा शोषकवर्गको समाप्तिमा हुन्छ । अर्कोतिर जनताबीचका, पार्टीभित्रका, पार्टी र जनताबीचका अन्तरविरोधहरू शत्रुताविहीन हुन् । तिनलाई कुशलतापूर्वक आत्मालोचना, आलोचना र प्रशिक्षणविधिहरूद्वारा हल गरिन्छ ।

४.३ मात्रा गुणमा फेरिने नियम

यो परिवर्तनका रूपको व्याख्या गर्ने नियम हो । वस्तुको जुन स्वभावले गर्दा त्यो अरूबाट अलग्गै छुट्टिन्छ, चिनिन्छ त्यसलाई गुण भन्दछन् । जस्तै : चिनी गुलियो हुन्छ । गुलियोपना त्यसको गुण हो । नून नूनिलो हुन्छ । नूनिलोपना त्यसको गुण हो । यति, उति, धेरै थोरै भनेर हिसाब गर्न सकिने पक्षलाई परिमाण वा मात्रा भन्छन् । मात्रात्मक परिवर्तन एउटा खास विन्दुमा पुगेपछि त्यो वस्तुको गुणमै हठात् परिवर्तन आउँछ र फलतः त्यो वस्तुको अस्तित्व नै समाप्त भएर अर्को नयाँ वस्तुको जन्म हुन्छ । एउटा उदाहरण लिऊँ - पानीमा तापको मात्रा बढ्दै जाँदा १००° मा पुगेपछि अचानक उम्लिन्छ र पानीमा गुणात्मक परिवर्तन आउँछ

अर्थात् पानी पानी रहँदैन्, वाफ बन्छ । फेरि पानीमा रहेको तापको मात्रा घटेर एउटा निश्चित बिन्दुमा पुग्दा पानी बरफमा फेरिन्छ । समाजको सन्दर्भमा भन्ने हो भने पूँजीवादी समाजमा समाजवादी शक्तिको मात्रा बढ्दै जाँदा अन्तरविरोधको स्तर पनि फेरिँदै र भन्-भन् तीव्र हुँदै जान्छ, अनि त्यो एउटा खास अवस्थामा पुगेपछि समाजमा जनविद्रोह वा क्रान्ति पैदा हुन्छ । त्यसले समाजमा गुणात्मक परिवर्तन ल्याइदिन्छ ।

परिवर्तनका यी प्रकृयाका विषयमा दुईवटा कुराहरू विर्सिने नहुने खालका छन् । जसरी वस्तु वा परिघटनाको विकासमा त्यसको प्रकृति र परिस्थितिअनुसार मात्रात्मक परिवर्तन अनिवार्य हुन्छ, त्यसैगरी त्यो मात्रा फड्कोद्वारा गुणमा फेरिनु पनि उत्तिकै अपरिहार्य हुन्छ । समाजको सन्दर्भमा त्यही फड्कोलाई क्रान्ति भनिएको हो ।

४.४ निषेधको निषेध नियम

यो विकासको आम दिशालाई उद्घाटित गर्ने नियम हो । मार्क्सवादी दर्शनमा निषेधको अर्थ ठाडो नकार मात्र हुँदैन । त्यसैले निषेध सकारात्मक हुन्छ । नकारात्मक निषेध ध्वंश वा विनासमा टुङ्गिएको हुन्छ । सामान्य अर्थमा आयु सकिएको पुरानो मासिएर जानु र नयाँको उत्पत्तिले त्यसको ठाउँ लिनु निषेध हो । वस्तु वा परिघटनाभित्रका अन्तरविरोधको परिणामस्वरूप थोत्रो, जीर्ण र पत्रु भइसकेको पुरानोले आफ्नो गुण र रूप दुवैलाई त्यागिदिन्छ र त्यसका सकारात्मक तत्त्वहरूको रक्षा गर्दै नयाँले त्यसलाई निषेध गरिदिन्छ । यो पहिलो निषेध हो । अब नवजात, कलिलो, नवीन र सबल वस्तु हुकिँदै, विकसित हुँदै जान्छ र जब फेरि एउटा परिवर्तनको सीमान्त अवस्थामा पुग्दछ, त्यो पनि निषेधित भएर अझ नयाँ, अझ उच्चतर गुण एवं परिमाणयुक्त र बलवानको उत्पत्ति हुन्छ । यो दोस्रो निषेध अधिको निषेधलाई नै निषेध गरेर पुनः प्रारम्भविन्दुतर्फ फर्किएजस्तो गर्ने निषेध अर्थात् निषेधको निषेध भयो । यसरी निषेधको निषेध हुँदा विकासको एउटा बर्तुल वा चक्र पूरा हुन्छ । यसरी विकासको दिशा बर्तुलाकार हुने भएकाले निषेधको निषेधले चक्र पूरा गर्दा वस्तु उसको सुरु अवस्थातिर फर्किन्छ । तर त्यस क्रममा एकदमै ठूलो परिमाण र उच्च नवीन गुणका साथ पुरानाको पुनरुत्पादनसमेत हुन्छ । त्यसैले विकासको दिशा कुमालेको चक्र घुमेजस्तो यान्त्रिक हुँदैन । त्यो घुमाइको प्रत्येक फन्कोका साथै नयाँ-नयाँ उचाईमा समेत पुर्‍याउने किसिमको हुन्छ । यसरी निषेधको निषेध एउटा चक्र पूरा गरिसकेपछि पनि विकासको यो यात्रा चलिनै रहन्छ । हरेक निषेधको निषेधपछि भन् भन् विकसित अवस्था प्राप्त गर्दै विकासको यो अनन्त प्रकृया अगाडि बढिरहन्छ ।

यसबारे अभ् स्पष्टताका लागि पदार्थजगत्का विभिन्न क्षेत्रमा चल्ने यस प्रक्रियाका केही प्रतिनिधि उदाहरणहरू—

हामीले एउटा दानो गहुँ रोप्यौं भने त्यस बीउलाई निषेध गरेर विरुवा उम्रिन्छ। मुख्यतः ऊभिन्नकै गुण, स्वभाव र बाह्य वातावरणीय अनुकूलतासमेत पाएर त्यो विरुवा बढ्दै जान्छ, हुर्किन्छ, छिप्पिन्छ, र विकासको एउटा खास अवस्थामा पुगेपछि त्यसमा बालो लाग्दछ। गहुँका थुप्रै दानाहरू जन्मिन्छन्। बोट पहेलिन्छ, मर्छ र सुक्छ तर दाना रहन्छन्। यसरी गहुँका थुप्रै दानाले बोटलाई निषेध गर्दा पुनः अर्को निषेध सम्पन्न हुन्छ। अघि बोटले दानालाई निषेध गरेको थियो। अहिले ऊ स्वयं दानाबाट निषेधित भयो। यही निषेधको निषेध हो। सुरुमा गहुँ थियो। अहिले पनि गहुँ नै छ। तर अघि एउटा दानो थियो। अहिले थुप्रै छन्। फन्को मारेर विकासप्रक्रिया उही दिशातिर फर्किए पनि कैयौं गुणाको वृद्धिसाथ नवीन सम्भावनाहरू प्राप्त गर्दै फर्केको छ। फेरि ती बीउले अर्को चक्र पूरा गर्ने हो भने अभ् गुणात्मक र परिमाणात्मक रूपमा आश्चर्यजनक परिवर्तन फेला पर्ने छ।

फुललाई निषेध गरेर पुतली जन्मिन्छ। फेरि थुप्रै फुलहरू उत्पादन गरेर पुतलीको निषेध हुन्छ, अर्थात् ऊ मर्दछ। पदार्थजगत्का सबै क्षेत्रमा यान्त्रिक ढङ्गले एकदमै एउटै किसिमसँग भने यो प्रक्रिया दोहोरिँदैन। त्यसैले विकासपथलाई सरल रेखात्मक वृत्तको रूपमा हेर्नखोज्नु हुँदैन। वृत्त पूरा हुनुअघि अनेक अनुक्रमिक निषेध र उतारचढावहरू आउन सक्छन्। पुतलीले मर्नुअघि धेरै खेप फुल र सन्तानहरू उत्पन्न गर्न सक्छ। अन्य उदाहरणहरूमा पनि यस्ता प्रक्रियाहरू देखिन्छन्।

समाजविकासको इतिहासतर्फ दृष्टि दिने हो भने सुदूर विगतका आदिम अवर्गीय समाजलाई निषेध गरेर वर्गीय समाज स्थापित भएको थियो। भविष्यमा फेरि त्यसलाई वर्गविहीन साम्यसमाजले निषेध गर्नेछ र विकासको एउटा चक्र पूरा गरी नयाँ प्रस्थानविन्दुबाट अर्को चक्र प्रारम्भ गराउनेछ।

यस चक्रभित्र अनेक अनुक्रमहरू देखिन्छन्। आदिम साम्यसमाजलाई एउटा क्रान्तिकारी परिवर्तनले निषेध गर्दा दाससमाजको स्थापना भएको थियो। अर्को क्रान्तिले त्यसलाई निषेध गर्‍यो र सामन्ती समाज स्थापित भयो। पुनः त्यो पूँजीवादद्वारा निषेधित भयो र पूँजीवादी समाज बन्यो। त्यो समाजवादद्वारा निषेधित हुन्छ र साम्यसमाजतर्फ अघि बढ्दछ।

यी सबै निषेधले समाजलाई उच्चतर आधारमा पुर्‍याउने काम गर्दछन् अनि निषेधको निषेधले चाहिँ एउटा फन्को पूरा गरी नयाँ वृत्तको

सुरुआतसमेत गराउँदछ । यसलाई सूत्र रूपमा यसरी हेर्नसकिन्छ : आदिम साम्यसमाज (निषेध) → कमाराप्रथा (निषेध) → सामन्तवाद (निषेध) → पूँजीवाद (निषेध) → समाजवाद (निषेधको निषेध) → साम्यसमाज ।

४.५ नियमहरूको अन्तर्सम्बन्ध र सार

अन्त्यमा, द्वन्द्ववादका तीन नियमहरूको अन्तर्सम्बन्ध र सारलाई सम्झनु आवश्यक छ । ती परस्पर सम्बन्ध नभएका एकदमै पृथक् प्रकृयाहरू होइनन् । परिवर्तन अथवा विकासको आधारभूत कारण वस्तु वा परिघटनाभित्रको अन्तरविरोध हो भने त्यस अन्तरविरोधको परिणाम मात्रात्मक परिवर्तन र आमूल परिवर्तनकारी फड्कोका रूपमा देखापर्दछ । अनि परिवर्तनको यात्रामार्गको व्याख्या निषेधको निषेधले गर्छ । यसरी एउटा वस्तु वा परिघटनाको विकासमा यी तीनैओटा नियम अन्तर्सम्बन्धित रहेर एकअर्काका परिपूरकको रूपमा क्रियाशील भइरहन्छन् ।

मार्क्सवादी दर्शनशास्त्रको पूर्ण ज्ञान प्राप्त गर्न भौतिकवाद र द्वन्द्ववादका माथि बयान गरिएका सबै सैद्धान्तिक प्रस्थापनाहरूलाई विस्तार-पूर्वक अध्ययन, मनन र बुझाइको व्यवहारयोग्य स्तरमा पुर्‍याउने गरी आत्मसात् गर्नुका साथै 'कारण र कार्य', 'अनिवार्यता र संयोग', 'व्यष्टि र समष्टि', अन्तर्वस्तु र रूप, 'संभाव्यता र वास्तविकता' विशिष्ट र सामान्य आदि द्वन्द्ववादका भावहरूको समेत अध्ययन गर्नुपर्दछ ।

५. ऐतिहासिक भौतिकवाद

ऐतिहासिक भौतिकवादलाई समाजसम्बन्धी दार्शनिक विज्ञानको रूपमा बुझ्नुपर्दछ । समाजका गतिको प्रेरक शक्ति र समाज परिवर्तनका सामान्य नियमहरूको अध्ययन ऐतिहासिक भौतिकवादको विषयवस्तु हो ।

चेतनावाट बाहिर रहेको, त्यसवाट स्वतन्त्र जेजति पनि भौतिक अस्तित्व छ त्यो सबै 'स्वत्व' हो । समाज र सामाजिक जीवनको भौतिक पक्षलाई 'सामाजिक स्वत्व' भनिन्छ । जीवननिर्वाहका क्रममा देखापर्ने भोजन, वस्त्र, आवास लगायत सबै भौतिक अस्तित्वका वस्तुहरू यसैमा पर्दछन् । मानसिक जीवनको अन्तर्वस्तुलाई सामाजिक चेतना भनिन्छ । विचार, अवधारणा, राजनीति, नैतिकता, कानून, सिद्धान्त, दर्शन, धर्म, सौन्दर्यबोध आदि चेतनाका विविध रूपहरू यसमा पर्दछन् । यी दुई अर्थात् सामाजिक स्वत्व र सामाजिक चेतनामध्ये आधारभूतचाँहि सामाजिक स्वत्व हो । कार्ल मार्क्सका शब्दमा- 'सामाजिक स्वत्वले नै सामाजिक चेतनाको निर्धारण गर्दछ ।'

सामाजिक स्वत्वका रूपमा मानिसले गरेका भौतिक सम्पदाका

उत्पादनको विकासलाई नै सामाजिक विकासको आधार मान्नुपर्दछ र त्यहीँबाट, त्यही भौतिक उत्पादनलाई प्रस्थानविन्दु बनाउँदै अध्ययनलाई अगाडि बढाउनुपर्छ। समाजका परिवर्तनको आधारभूत कारण पनि त्यहीँ भेटिन्छ।

५.१ उत्पादन, उत्पादकशक्ति, उत्पादनसम्बन्ध र उत्पादन पद्धति

मानिसलाई जीवननिर्वाहका निम्ति खानेकुरा, लुगा आदि अनेक वस्तुको आवश्यकता हुन्छ। तर प्रकृतिले ती वस्तुहरू तम्तयार रूपमा दिंदैन। मानिसले प्रकृतिमा रहेका अनेक चीजहरूलाई फेरेर उपभोग गर्न लायक बनाउँछ। त्यही आफ्ना आवश्यकताका लागि मानिसले प्रकृतिलाई सचेतन ढङ्गले रूपान्तरण गर्ने प्रकृत्यालाई नै उत्पादन भन्दछन्। भौतिक सम्पदाको उत्पादन र पुनरुत्पादन नै मनुष्य जीवनको स्वाभाविक र अनिवार्य सर्त हो। उत्पादनका उद्देश्यले मानिसको श्रम जुन वस्तुमा लगाइन्छ, त्यसलाई श्रमको वस्तु भन्दछन्। जमीन, हावा, पानी, वनजङ्गल, खनिज, जीवजन्तु, चराचुरूङ्गी आदि जे जति भौतिक पदार्थहरू छन्, ती सबै श्रमका वस्तुहरू हुन्।

उत्पादनका लागि श्रमका वस्तुहरूलाई फेर्नुपर्दछ र फेर्नका लागि उपकरण अर्थात् औजार वा ज्यावलहरूको आवश्यकता पर्दछ। कोदालो, हलो, बञ्चरो, हँसिया, घन, मार्तोलदेखि लिएर मनुष्यशक्ति, पशुशक्ति, हावा, पानी, वाफ, ताप पारमाणविक उर्जाद्वारा चल्ने अनेक प्रकारका मिसिनहरू सबै उत्पादनका उपकरणहरू हुन्। बाटो, रेल वा जलमार्ग आदि, नहर, विजुलीको लाइन, गोदाम आदि उत्पादनका साधन हुन्। उपयुक्त सबै अर्थात् श्रमका वस्तु, उपकरण र साधनलाई उत्पादनका साधन भनिन्छ। यीमध्ये पनि मुख्यचाँहि उपकरणहरू नै हुन्। उत्पादनका सम्पूर्ण साधन र त्यसमा संलग्न मानिसहरूको जोडलाई उत्पादक शक्ति भनिन्छ।

उत्पादन, वितरण, विनिमय र उपभोगका क्रममा मानिसहरूबीच स्थापित हुनआउने नातालाई उत्पादनसम्बन्ध भन्दछन्। उत्पादनसम्बन्धको आधार उत्पादनका साधनहरूमाथिको स्वामित्व हो। स्वामित्वको रूप जस्तो हुन्छ, सम्बन्ध पनि त्यस्तै हुन्छ। स्वामित्व सामाजिक वा व्यक्तिगत हुनसक्छ। उत्पादनका साधनमा सिङ्गै समाजको आधिपत्य सामाजिक स्वामित्व हो भने तिनमा समाजका केही मानिसहरूको कब्जा व्यक्तिगत स्वामित्व हो। आदिम साम्यसमाज र अब स्थापित हुने साम्यसमाजमा उत्पादनका साधनमाथि सबैको स्वामित्व अर्थात् सामाजिक स्वामित्व हुने हुनाले त्यहाँ उत्पादनप्रकृत्यामा पारस्परिक मेल र सहयोगको सम्बन्ध स्थापित हुन्छ, भने वर्गीय स्थिति भएका समाजमा ती साधनहरूमाथिको

स्वामित्व व्यक्तिगत हुने भएको हुँदा त्यहाँ शोषक-शोषितको सम्बन्ध बन्दछ। दासव्यवस्थामा दास र उनीहरूका मालिकबीच, सामन्ती व्यवस्थामा भू-दास किसानहरू र सामन्तहरूका बीच तथा पूँजीवादी समाजमा मजदुर र पूँजीपतिहरूबीच स्थापित हुने सम्बन्धहरू यस्तै किसिमका हुन्।

उत्पादक शक्ति र उत्पादनसम्बन्धका बीचको ऐक्यलाई नै उत्पादनपद्धति भनिन्छ। उत्पादनपद्धति जस्तो छ, समाज पनि त्यस्तै हुन्छ। उत्पादनपद्धति फेरिएपछि आफ्ना सम्पूर्ण अङ्ग-उपाङ्गहरूसहित सिङ्गै समाज फेरिन्छ। उत्पादनपद्धति किन फेरिन्छ त ? त्यो त्यसभित्रका दुई पक्ष अर्थात् उत्पादक शक्ति र उत्पादनसम्बन्धका बीचको अन्तरविरोधका कारणले फेरिन्छ। समाजविकासको इतिहास भनेकै मूलतः उत्पादन पद्धतिहरूका परिवर्तन प्रक्रियाको इतिहास हो।

अहिलेसम्म मानव समाजले थाहा पाएका उत्पादनपद्धतिहरू आदिम साम्यवादी, दासप्रथात्मक, सामन्तवादी, पूँजीवादी र समाजवादी तथा साम्यवादी हुन्। मानव समाजमा यिनै उत्पादनपद्धतिद्वारा उत्पन्न भएका सामाजिक-आर्थिक संरचनाहरू पाइन्छन्।

३.२ सामाजिक-आर्थिक संरचना: आधार र अधिरचनाको ऐक्य

खास प्रकारको उत्पादनपद्धतिमा आधारित ऐतिहासिक विकासको नियमसङ्गत अवस्थालाई सामाजिक-आर्थिक संरचना भन्दछन्। त्यसका दुईओटा पक्षहरू हुन्छन्- आधार र अधिरचना। तीमध्ये प्रमुख आधार हो। आधार भन्नाले उत्पादनसम्बन्धहरूको योगलाई अर्थात् आर्थिक प्रणालीलाई बुझ्नुपर्दछ। अधिरचना भनेको आधारबाटै उब्जिएको र सामाजिक दृष्टिकोण, विचार, राजनीतिक, कानूनी, नैतिक, सांस्कृतिक सम्बन्धहरू, सौन्दर्यात्मक, धार्मिक, दार्शनिक विचार र सङ्घ-संस्थाहरू समेतको योग हो। राज्य, सरकार, पार्टीहरू, अदालतहरू, मठमन्दिर-गिर्जाघरहरू, विद्यालय-विश्वविद्यालयहरू आदि सबै यसैमा पर्दछन्। आधार फेरिएपछि अधिरचना पनि फेरिन्छ। आधारबाटै उत्पन्न भए पनि अधिरचनाले निरन्तर आधारलाई प्रभावित पारिरहन्छ। अधिरचनाको काम नै आधारलाई जोगाउनु र बलियो पार्नु हो। समाजको अधिरचनामा आधारभित्र उठेका अन्तरविरोध प्रतिविम्बित हुन्छन् र स्वयं अधिरचना पनि अन्तरविरोधबाट मुक्त हुँदैन। वर्गीय सामाजिक-आर्थिक संरचना भएको समाजमा अनेक परस्परविरोधी विचारहरू भए पनि- "... जुन वर्गले समाजको सत्तारूढ भौतिक शक्तिको प्रतिनिधित्व गरेको हुन्छ, त्यो नै त्यसबेलाको सत्तारूढ बौद्धिक शक्ति पनि हुन्छ।" भन्ने धारणा मार्क्स-एङ्गल्सको रहेको छ।

३.३. सामाजिक क्रान्ति

पुरानो आधारलाई भत्काउने सशक्त परिवर्तन नै सामाजिक क्रान्ति हो । यो एउटा सामाजिक आर्थिक संरचनाबाट अर्कोमा फड्किने साधन हो । आधार अर्थात् जरादेखि अधिरचना अर्थात् उपरीढाँचा वा हाँगा-पात समेतलाई फेर्ने भएको हुँदा त्यो क्रान्ति आमूल परिवर्तनकारी हुने गर्दछ । यसका लागि पुरानोका गर्भमा नयाँको विकास र परिणामतः वर्गसङ्घर्षको विकास तथा सहायक बाह्य परिस्थितिसमेत आवश्यक हुन्छ । त्यस्तो क्रान्तिले नयाँ उत्पादक शक्ति र पुराना उत्पादनसम्बन्धका बीचको अन्तरविरोधको समाधान गर्दछ, उत्पादनका थोत्रा सम्बन्धका साथै तिनलाई टिकाउने राजनीतिक अधिरचनालाई समेत मासिदिन्छ र उत्पादक शक्तिको विकासमा रहेको बाधा फुकाएर यसको बाटो सहज पारिदिन्छ । सामाजिक क्रान्तिहरू मध्ये उच्चतम रूप समाजवादी क्रान्ति हो । यसलाई महाक्रान्ति भने हुन्छ । प्रत्येक सामाजिक क्रान्तिको मुख्य प्रश्न राज्यसत्ता कब्जा गर्नु हुन्छ । किनभने पुरानो आधारको सशक्त र प्रधान रक्षक नै राज्यसत्ता हुन्छ ।

५.४ राज्य : वर्गीय आधिपत्यको साधन

राज्य समाजको ऐतिहासिक विकासको परिणाम हो । यो आदिम साम्यसमाजको अन्त्यकालमा शोषक र शोषित दुई वर्गमा समाज बाँडिएपछि तिनका बीच उत्पन्न द्वन्द्वको परिणामले गर्दा सामाजिक अधिरचनाको सशक्त प्रारम्भिक अङ्गको रूपमा जन्मिएको थियो । यसले समाजभन्दा माथिको र सबै वर्गको साभ्ता जस्तो देखिने बल गरेपनि यो समाजभित्रको एउटा वर्गद्वारा अर्को वर्गमाथि आधिपत्य कायम गर्ने परजीवीयन्त्र सिवाय केही होइन । अर्थ व्यवस्थामाथि जुन वर्गको प्रभुत्व रहन्छ, यो त्यही वर्गको राजनैतिक सङ्गठन हुने गर्दछ । यसले अरूका, शोषणमूलक समाजमा शोषित वर्गका प्रतिरोधलाई दबाउँदै विद्यमान व्यवस्थालाई अक्षुण्ण राख्ने काम गर्दछ । आधुनिक कालमा केही समतावादी वा लोक-कल्याणकारी काम गरेजस्तो देखाए पनि राज्यको सारतत्त्व त्यही हो ।

सेना, प्रहरी, अदालत, जेल, बन्दीशिविर, नोकरशाही प्रशासनयन्त्र, शैक्षिक संस्थाहरू, मठ-मन्दिर, गिर्जा, गुम्बा आदि सबै यसका दण्डात्मक, वैचारिक, आर्थिक, साँस्कृतिक आदि अङ्गहरू हुन् । अरू सारा पादार्थिक वस्तुहरूभै राज्य पनि परिवर्तनशील र नाशवान छ । सामाजिक आर्थिक संरचना फेरिएपिच्छे, यो पनि फेरिन्छ र दासप्रथात्मक, सामन्ती, पूँजीवादी, समाजवादी राज्यहरू देखापर्दछन् । अनि अन्त्यमा त्यो निजी स्वामित्व र त्यसका आधारमा जन्मिने वर्गीय शत्रुताका कारणले उब्जिएको राज्यसत्ता

वर्गहरूको अस्तित्व समाप्त भएपछि ओइलाएर जान्छ र लोप हुन्छ । त्यसैले राज्यको उत्पत्ति, उत्कर्ष र उच्छेदलाई एक दृष्टिमा यसरी हेर्न सकिन्छ-

राज्य वर्गहरूको प्रादुर्भावको प्रभावले जन्मिन्छ । त्यो दासप्रथा र सामन्ती प्रथामा विकसित हुँदै पूँजीवादमा आफ्नो चरम उत्कर्षमा पुग्दछ । समाजवादी समाजको परिपक्वतासँगै यसका आधारहरू कमजोर हुन थाल्दछन् र परिपक्व समाजवादी समाजवादमा पुग्दा यो मानिसको पुच्छरभैँ अनावश्यक बनेर पूरै समाप्त हुन्छ । राज्य भन्ने चीज न दासप्रथापूर्व (आदिम साम्यवादमा) थियो न पूँजीवादपश्चात (साम्यवादमा) रहनेछ । महाभारतको शान्तिपर्वमा भीष्मले भनेभैँ - "न राज्यो न च राजासित न दण्डो न च दाण्डिकः । कर्तव्यन : प्रजा सर्वा रक्षन्तिस्मः परस्पर" (नराज्य थियो, न राजा, न दण्ड थियो न दण्डदाता जनताहरू कर्तव्यले बाँधिएर परस्पर सुरक्षित हुन्छन्) आदिम साम्यसमाजपश्चात जन्मिएको राज्य विकासको क्रममा समाज अत्याधुनिक वैज्ञानिक साम्यवादमा पुगेपश्चात विलाएर जाने निश्चित छ ।

५.५ वर्ग र वर्गसङ्घर्ष

आदिम साम्यवादको अन्त्यदेखि सुरु भएको वर्ग र वर्गसङ्घर्षको स्थिति साम्यवादको आगमनसम्म रहनेछ । मार्क्स, एङ्गल्सको निष्कर्षअनुसार आदिम साम्यवादी युगपछिदेखि अहिलेसम्मको सम्पूर्ण लिखित इतिहास वर्गसङ्घर्षकै इतिहास हो । शोषणमा आधारित सामाजिक-आर्थिक संरचनाहरू रहुञ्जेलसम्म वर्गसङ्घर्ष नै ऐतिहासिक विकासको चालक शक्तिसमेत रहनेछ । वर्ग भनेका उत्पादनका साधनमा स्वामित्वको दृष्टिले, श्रमको सामाजिक सङ्गठनमा भूमिकाका दृष्टिले, सामाजिक सम्पदामा हिस्सेदारीको दृष्टिले, सामाजिक सम्पदाको प्राप्तिमा मात्राको दृष्टिले समानता राख्ने मानवसमूहहरू हुन् । उत्पादनका साधन र सम्पत्तिमा एक थरीको स्वामित्व हुने प्रथाले गर्दा वर्ग र वर्गसङ्घर्षको जन्म भएको थियो ।

वर्गसङ्घर्षका रूपहरू विभिन्न छन्- (१) श्रमिक वर्गको भौतिक स्थिति श्रमको अवस्थामा सुधारका निम्ति गरिने सङ्घर्षहरूलाई आर्थिक सङ्घर्ष भन्दछन् । (२) शोषकवर्गीय विचारधाराका विरुद्ध गरिने सङ्घर्ष वैचारिक सङ्घर्ष हो । (३) समाजको आधार र अधिरचनाविरुद्ध चलाइने सङ्घर्ष राजनीतिक सङ्घर्ष हो । आवश्यकता र अवस्थाअनुसार सङ्घर्षका रूपहरू शान्तिपूर्ण, सशस्त्र वा मिश्रित हुनसक्छन् । तीमध्ये पनि राजनैतिक सङ्घर्षको निर्णायक रूपचाँहि सशस्त्र नै हुन्छ । मार्क्सवादी सिद्धान्तको अभ्युदय र त्यसको मार्गदर्शनमा श्रमिक वर्गलाई वर्गसङ्घर्षमा

नेतृत्व दिने कम्युनिष्ट पार्टीको स्थापना र विकासले विश्वभरकै वर्गसङ्घर्षमा गुणात्मक परिवर्तन आएको छ ।

५.६ समाज विकासका चरणहरू

वर्गसङ्घर्षको माध्यमद्वारा भएको सामाजिक-आर्थिक संरचनाको नियमित परिवर्तनमा समाजको ऐतिहासिक विकासबारे दृष्टान्तबाट प्रस्ट हुन त्यसको सङ्क्षिप्त चरणगत अवलोकन गर्नु आवश्यक छ ।

समाज विकासको प्रथम अवस्था आदिम साम्यवाद हो । यस समाजको प्रारम्भ कहिले भयो र त्यो कहिलेसम्म रह्यो भन्न गाह्रो छ । मोटामोटी ढङ्गले पाँच लाख वर्षअघि सुरु भएर दश हजार वर्षपूर्वसम्म थियो भन्न सकिन्छ । त्यसबेला उत्पादनका साधन ढुङ्गे हतियार थिए भने स्वामित्व सामाजिक थियो । सबै जनता उत्पादक थिए । उसबेलाको उत्पादन भनेको फल, कन्दमूलको सञ्चयन र शिकार थियो । उत्पादनसम्बन्ध पारस्परिक सहयोग र समानताको थियो । कालान्तरमा श्रमविभाजन र वर्गोदयले गर्दा उत्पादनसम्बन्धमा परिवर्तन आयो । अनि लामो सङ्क्रमणकालबाट गुज्रिदै त्यस समाजले दासप्रथात्मक व्यवस्थाको समाजमा प्रवेश गर्‍यो ।

त्यसपछि समाजले आफ्नो ऐतिहासिक विकासयात्राको क्रममा दास प्रथात्मक, सामन्ती र पूँजीवादी वा जनताको नयाँखाले जनवादी युगहरू छिचोल्छ र समाजवादमा प्रवेश गर्दछ ।

समाजवादी व्यवस्थामा अभूत विकसित यन्त्र विज्ञान र उच्च प्रविधिले उत्पादनलाई अभूतपूर्व रूपमा बढाउँछन् । व्यक्तिगत स्वामित्व समाप्त भएर सामाजिक स्वामित्व स्थापित हुन्छ, र “हरेकबाट योग्यताअनुसार, हरेकलाई काम अनुसार” को सूत्र लागू हुन्छ । कोही शोषक र शोषित रहँदैनन् । सम्पूर्ण जनता उत्पादक र उपभोक्ता बन्दछ । समाजमा पुनः पारस्परिक सहयोगको उत्पादनसम्बन्ध कायम हुन्छ । वर्गीय समाजको अधिरचनाका तत्त्वहरू अर्थात् राज्य र वर्गसमेत सारा राजनैतिक, दार्शनिक, न्यायिक, नैतिक, कलात्मक, धार्मिक दृष्टिकोणहरू, तिनका सङ्गठन र सम्बन्धहरू टुट्छन्, ओड्छन् र बिलाउँछन् । अनि समाज आफ्नो अत्युन्नत अवस्था, साम्यवादमा परिवर्तित हुन्छ ।

साम्यवाद समाजविकासको यात्रा वृत्तको उच्चतम अवस्था हो । यस अवस्थामा अत्यन्त विकसित यन्त्र र प्रविधि उत्पादनका साधन हुन्छन् । उत्पादन सामाजिक त हुन्छ नै, स्वामित्व पनि सामाजिक हुन्छ । उत्पादनको प्राचुर्यले गर्दा— “हरेकबाट योग्यताअनुसार, हरेकलाई आवश्यकताअनुसार” को सूत्र लागू हुन्छ । सहर र गाउँबीचको, बौद्धिक र

शारीरिक श्रमबीचको भिन्नता समाप्त हुन्छ। वर्ग, वर्गसङ्घर्ष, तिनको नेतृत्व गर्ने राजनैतिक पार्टी र राज्यसत्तासमेत अनावश्यक बनेर विलाउँछन्। त्यसबेला पनि समाजमा अन्तरविरोधहरू रहन्छन्, तर वर्गीय स्वार्थका होइनन्; शोषक-शोषितबीचका होइनन्, ज्ञान र अज्ञानबीच, नयाँ र पुरानाबीच एवं मानिस र प्रकृतिबीच अन्तरविरोधहरू रहन्छन्। युद्धहरू हुँदैनन् र वास्तविक अर्थमा विश्व शान्ति कायम हुन्छ।

६. मार्क्सवादी ज्ञानमीमांसा

मार्क्सवादअनुसार व्यवहारद्वारा सिद्ध र यथार्थसँग मिल्ने अवधारणा, विचार र प्रस्थापनालाई नै ज्ञान भनिन्छ। यसले भौतिक जगत्का वस्तु र परिघटनाहरूको मानव-मस्तिष्कमा हुने परावर्तनलाई ज्ञानको आधारभूत स्रोत मान्दछ। यसअनुसार ज्ञान सामाजिक प्रकृतिको हुन्छ। ज्ञान असीम छ किनभने भौतिक जगत् र मस्तिष्क दुवै विकासमान छन्। ज्ञानलाई संरक्षण र हस्तान्तरण गर्न सकिन्छ। अज्ञानताको अँध्यारोबाट ज्ञानको उज्जालोतर्फ गइरहुनु मानिसको स्वभाव हो।

ज्ञानसिद्धान्त, ज्ञानशास्त्र वा ज्ञानमीमांसा (Epistemology) दर्शन-शास्त्रकै एउटा हाँगो हो। यसले पाँचओटा विषयहरूको उत्तर खोज्दछ—

- १) विषयी (संज्ञान गर्ने) र विषय (संज्ञान गरिने) को आपसी सम्बन्ध कस्तो हुन्छ ?
- २) यथार्थ जगत्सँग ज्ञानको सम्बन्ध कस्तो हुन्छ ?
- ३) मानिसद्वारा जगत्को संज्ञान सम्भव छ कि छैन ?
- ४) सत्यको परीक्षण कसरी गर्ने ?
- ५) ज्ञानको प्रामाणिकता केबाट, कसरी सिद्ध हुन्छ ?

यी प्रश्नका उत्तरहरू आध्यात्मिक प्रत्ययवाद र द्वन्द्वात्मक भौतिकवादका आ-आफ्नै किसिमका हुन्छन्। द्वन्द्वात्मक भौतिकवादअनुसार जगत्मा 'अज्ञात' कुराहरू अनगन्ति छन्, तर अज्ञेयचाहिँ एउटै पनि छैन।

संज्ञानको स्रोत व्यवहार हो र आधार पनि। व्यवहार भन्नाले प्रकृति र समाजलाई फेर्नका निम्ति गरिएको उद्देश्यपूर्ण मानवीय क्रियाकलापलाई बुझ्नु पर्दछ।

६.१ ज्ञान र त्यसको स्रोत

ज्ञानार्जनका तीनओटा क्षेत्र हुन्छन्—भौतिक उत्पादन, सामाजिक-राजनैतिक क्रियाकलाप र वैज्ञानिक-प्रयोगात्मक खोज। मानिस पशुअवस्था छाडेदेखि नै प्रयोग→भूल→पुनर्प्रयोगका गतिनसक्ना सिलसिलाबाट गुज्रिएर यहाँसम्म आइपुगेको हो।

सिद्धान्त र व्यवहारका बीच द्वन्द्वात्मक सम्बन्ध हुन्छ। सिद्धान्त भनेको सिद्ध ज्ञान, व्यवहारमा सामान्यीकृत क्रमबद्ध ज्ञान हो। त्यो व्यवहारबाटै पैदा हुन्छ। अनि त्यसले फेरि व्यवहारलाई बाटो देखाउँछ, अर्थात् व्यवहार सिद्धान्तमा रूपान्तरित हुन्छ, र सिद्धान्त व्यवहारमा।

६.२ संज्ञानप्रक्रिया

संज्ञानप्रक्रियाको पहिलो चरण ऐन्द्रिक बोध हो। ज्ञानेन्द्रिय (आँखा, कान, नाक, छाला, जिब्रो) मा सेरोफेरोका कुनै चीजले प्रभाव पार्दछ, ज्ञानेन्द्रियले त्यसलाई बिम्ब वा सङ्केतमा ढाल्दछ। त्यस सङ्केतलाई विद्युत-रासायनिक संवेगका रूपमा स्नायुमार्गबाट मस्तिष्कको सम्बन्धित ठाउँमा पुर्याउँछ। त्यहाँ सम्बेदन उत्पन्न हुन्छ अनि त्यो सम्प्रत्यय (अनुभूति) को रूपमा विकसित भएर कर्मेन्द्रिय मार्फत भाषा वा केही सङ्केतको रूपमा बाहिर आउँछ।

संज्ञानप्रक्रियाको दोस्रो चरण: तार्किक चिन्तन हो। पशुको भैंँ मान्छेको ज्ञान प्रथम चरणमा रोकिँदैन। धेरै खाले वस्तुहरूका पृथक्पृथक् लक्षणहरूलाई हटाएर साभ्ना लक्षण वा प्रमुख लक्षण मिलेहरूको चिन्तन 'अमूर्त चिन्तन', 'अमूर्त विचार' अर्थात् 'प्रत्यय' वा सङ्कल्पना बन्दछ। जस्तै : जनावर। 'सामान्यीकरण' वा 'अमूर्तीकरण'को विधिबाट मस्तिष्क त्यहाँ पुग्दछ। जनावर, मानिस, समाज, उत्पादन, किसान, सामन्त, वर्ग, पार्टी त्यस्तै सङ्कल्पनाहरू हुन्। यी तार्किक चिन्तनका मुख्य रूप हुन्। निष्कर्ष र अनुमान तार्किक चिन्तनका अरू रूप हुन्।

सङ्कल्पना, निष्कर्ष र अनुमानको एकीकृत आधारमा संज्ञानको अर्को संवोच्च रूप प्राक्कल्पनासम्म पुगिन्छ। यसरी संज्ञान ऐन्द्रिक ज्ञानबाट उकालो चढ्दै तार्किक ज्ञानतर्फ अगाडि बढ्दछ। केही दार्शनिकहरू सम्पूर्ण ज्ञानको प्राप्ति ऐन्द्रिक अनुभवबाटै हुन्छ भन्छन्। ती इन्द्रियानुभववादी वा अनुभववादी कहिन्छन्। अर्का थरी तर्कबुद्धिवादीहरू वा विवेकवादीहरू इन्द्रियानुभवको भूमिकालाई नकार्छन्।

६.३ भाषा र चिन्तन

ज्ञानेन्द्रियहरूमा कुनै मूर्त वस्तु सम्पर्कित हुँदा तिनमा त्यसको परावर्तन हुन्छ। त्यो— "प्रथम सङ्केत प्रणाली" हो। जब त्यसको अमूर्तीकरण (अपकर्षण) द्वारा सामान्य लक्षण भएको अमूर्त सङ्कल्पना वा विचार बन्दछ, त्यसलाई— "द्वितीय सङ्केत प्रणाली" भन्दछन्। यो प्रणालीको विकास मानिसमा मात्र भएको छ। यस अमूर्त विचारलाई व्यक्त गर्न नाम (शब्द) चाहिन्छ। यसरी भाषा जन्मिन्छ। शब्दहरूलाई आपसमा जोडेर

अर्थयुक्त ढङ्गले विचार व्यक्त गर्ने जुक्ति सञ्चालनको खास परम्परा पनि स्थापित हुन्छ र त्यो व्याकरण बन्दछ ।

भाषाको चरित्र स्वाभाविक रूपमै सामाजिक हुन्छ । समाजको अधिरचना फेरिँदा पनि भाषा फेरिँदैन । आफ्नै विशिष्ट नियम र गतिले बदलिरहन्छ । भाषाविनाको चिन्तन सम्भव छैन । त्यो हुन्छ भन्नु मान्छेविनाको मानवचित्त हुन्छ भन्नु जतिकै असम्भव कुरा हो ।

४.४ सत्यबारे मार्क्सवाद

प्रत्ययवादीहरू सत्यलाई अगम र मानवीय प्रयत्नले नभेटिने वस्तु मान्दछन् । उनीहरू परब्रह्म, परमात्मा, परमविचारजस्ता अन्तिम सत्यका कुरा गर्दछन् । त्यो सत्य 'अनिर्वचनीय', 'अवाङ्मनसगोचर' छ भन्छन् । उनीहरू यथार्थबाट टाढा गएर सत्यलाई खोज्छन् । मार्क्सवादअनुसार सत्य भनेको यथार्थसँग मिल्ने ज्ञान हो । ऐन्द्रिक ज्ञान सत्य हो । "मान्छेका दुई खुट्टा हुन्छन्" यो यथार्थसँग मिल्छ । दुइटै हुन्छन् । त्यसैले यो सत्य हो । इन्द्रियमार्गबाट पसेपछि भित्री भन् भित्री सारसम्म पुग्दै जाने प्रक्रियामा जुनजुन तहको ज्ञान भेटिँदै जान्छ त्यो सबै सत्य हो । मानिसको चिन्तनमा पर्ने वस्तुगत जगत्अनुरूपको प्रतिबिम्ब नै सत्य हो ।

सत्य वस्तुपरक हुन्छ । सत्य मनबाट उब्जिएर बाहिर जाने होइन । बाहिरै बन्छ, बाहिरै रहन्छ मानिसले त त्यसको ज्ञान प्राप्त गर्ने मात्र हो । वस्तुगत सत्य कसैको कमारो होइन, जतिसुकै ठूलो मानिस वा वर्ग, समूहले पनि त्यसलाई आफ्नो इच्छाले फेर्न सक्तैन ।

६.५ सत्यको सापेक्षता र निरपेक्षता

समय र स्थानको सीमाभित्र मात्र रहने सत्य सापेक्ष सत्य हो । मानिसमा रहेको ज्ञानप्राप्तिको योग्यता र साधनको विकासमान चरित्रले गर्दा मानिसले सबै ज्ञान एकैचोटि पाउँदैन । एकताका लेखनको आविष्कार अद्भूत चमत्कार थियो । कागत, मसी, कलम, छपाखाना आदि हुँदै कम्प्युटरको ज्ञान भयो । तर यो अभै पूर्ण भएको छैन, सापेक्ष नै छ । पूर्णतामा पुगी नसकेको ज्ञान सबै सापेक्ष ज्ञान हुन् । ती आधारभूत रूपमा ठीक, सत्यांशयुक्त तर अभै उन्नतिको सम्भावना बाँकी रहेका ज्ञान हुन् । सापेक्ष सत्य भनेको यथार्थसँग ज्ञानको आंशिक अनुरूपता हो ।

निरपेक्ष सत्य भनेको वस्तुगत यथार्थसँग ज्ञानको पूर्ण सङ्गति अर्थात् जगत्को पूर्ण ज्ञान हो । "के कुनै दिन मानिसले जगत्को सम्पूर्ण ज्ञान पाइसक्छ त ? अनन्त दिक् र कालमा फैलिएको यो पदार्थजगत् असीम छ, अनादि र अनन्त छ । फेरि विकासशील पनि छ । त्यसकारण यो सम्भव देखिँदैन । रूखका पात गनेजस्तो गन्न त सकिन्छ, तर गनिसक्ता

नसक्ता नै सङ्ख्या घटवढ भइसक्छ । यसप्रकार निरपेक्ष सत्य प्राप्त नहुने चीज पनि होइन, प्राप्त भएर सकिने चीज पनि होइन । प्राप्त हुने र भइरहेको वस्तु हो । “जीवन निर्जीव पदार्थहरूको उपज हो”, “प्रकृतिजगत् र समाजमा निरन्तर परिवर्तन भइरहन्छ”, “मस्तिष्क चिन्तनको अङ्ग हो”, “जगत् बोधगम्य छ” जस्ता अनेक प्रस्थापनाहरू ज्ञानको क्षेत्रमा रहेका छन् । ती निरपेक्षताकै अकाट्य सत्य हुन् । यसरी मानिसले निरपेक्ष सत्य देखेको छ, तर देखिसकेको चाहिँ छैन । थप्ने ठाउँ असीम छ ।

हामीले देखेका प्रत्येक सत्य सापेक्ष पनि हुन् र निरपेक्ष पनि हुन् । सापेक्ष हुन् किनभने ती अन्तिम होइनन्, अझै बाँकी छ । निरपेक्ष हुन् किनभने त्यही बढ्दै, थपिदै जाँदा निरपेक्ष बन्दछ । एकपल्ट एउटा सापेक्ष सत्य भेटिन्छ । त्यसलाई समेत मिसाएर मानवजातिका सम्पूर्ण व्यवहार र संज्ञानात्मक उपक्रमहरूलाई मानवश्रमको विराट कोलमा हालेर पेलेपछि सत्यका थोपाहरू अधिका भन्दा थपिएर, अझ प्रखर भएर निस्कन्छन् । यो प्रक्रिया अनवरत चलिरहन्छ; सापेक्ष सत्यको कमाइ बढिरहन्छ । यसरी नै निरपेक्ष सत्य अंशअंशमा प्रकट भइरहन्छ ।

६.६ सत्य र भ्रान्ति

सापेक्ष सत्यलाई निरपेक्षसरह मानियो भने भ्रान्ति र असत्यलाई सत्य मान्दाको भूल उत्पन्न हुन्छ । जस्तै – “टिबि प्राणघातक रोग” हो । एक समयको यो सत्य अहिले असत्य बनिसकेको छ । “समाजवादमा राज्य विस्तारै ओडलाएर जान्छ” यो प्रस्थापना सत्य हो तर ससीम सत्य । बिना अनुकूल परिस्थिति लागू भैहाल्ने होइन । उपयुक्त आधारबिनै लागू भइहाल्ने ठान्नु भ्रान्ति हो । घाम लागेपछि कोठामा उज्यालो पस्छ, यो ससीम सत्य हो । तर त्यसका लागि भ्याल-ढोका भने खोलौं पर्छ । कम्युनिष्टहरूले अन्तर्राष्ट्रिय कम्युनिष्ट आन्दोलनभित्रका सापेक्ष सत्यलाई नबुझी निरपेक्षवत् प्रयोग गर्न थाले र हरेक विचारलाई सार्वभौम सत्य ठान्न थाले भने ठूलो हानि हुन्छ ।

६.७ सत्यको परीक्षा

निष्पक्ष तराजुमा जोखेर तौल पुगेको विश्वास भए मात्र चीज किनिन्छ । त्यसैगरी जाँचमा पास भएको सत्य मात्र भरपर्दो हुन्छ । शास्त्रवचन सत्यको तराजु हुन सक्तैन । व्यवहारवादीहरू उपयोगी र व्यवहारयोग्य नै सत्य हो भन्छन् । चिकित्साशास्त्र, गणित, रसायनशास्त्रका निष्कर्षहरू उपयोगी भएकाले सत्य भएका होइनन्, बरु सत्य भएकाले उपयोगी भएका हुन् ।

बहुसङ्ख्यक जनताले पत्याएको सत्य हो भन्नु पनि गलत हो ।

भ्रान्तिको सम्भावनाले पनि र वर्गीय कारणले पनि त्यो कसी हुन सक्तैन । शोषकवर्गले भ्रान्त जनताको बहुमत पुर्‍याएर असत्यलाई सत्य भनिदिन सक्छ । स्वार्थमा चोट लाग्ने कुरालाई मिथ्या घोषित गरिदिन सक्छ । व्यवहारले नै सत्यासत्यको टुङ्गो लगाउन सक्छ । पहिला पृथ्वीलाई चेप्टो ठानिन्थ्यो, होइन रहेछ । चन्द्रमालाई अमृतपिण्ड मान्दथे, होइन रहेछ । त्यस्तै हजारौँपल्ट आँपका विरुवा मरे पनि आँप नहुने कुरो सत्य बन्दैन ।

६.८ सत्य सधैं ठोस हुन्छ

खास दिक् र कालमा आश्रित रहेर मूर्त रूपमा बाँच्नु सत्यको अनिवार्य गुण हो । समय र स्थानबाट पृथक, स्वतन्त्र, कुनै प्रसङ्गसँग नगाँसिएको सत्य कतै हुँदैन । कुनै पनि किसिमको व्यवहारको पकडमा जो आउँदैन, त्यो सत्य होइन । अमूर्त सत्यजस्तो कुनै चीज हुँदैन । सत्य जहिले पनि ठोस हुन्छ ।

थुप्रै घटनाभित्रको मुख्य आँख्लोलाई चिन्यो भने मात्र सत्यको मुटुमा पुगिन्छ । लेनिनले यसैलाई जोड दिँदै “ठोस परिस्थितिको ठोस विश्लेषण” गर्ने कुरा बताएको पाइन्छ ।

६.९ सत्यान्वेषणको उर्ध्वगामी मार्ग

“के हाम्रो ज्ञानको सीमा छ ? अवश्य छ, किनभने मानिसको ज्ञान असीम छैन । तर ज्ञान सीमित भए पनि ज्ञानशक्ति भने असीमित र बर्द्धमान छ । सत्यको यात्रा सापेक्षताबाट निरपेक्षतातर्फ उर्ध्वमुखी भएको हुँदा यो एक एक पाइला गर्दै उचाइतर्फ चढ्दो छ । “टेक्नैपर्ने खुट्टो म किन उचालौँ ? उचाल्नै पर्ने पाइलो म किन टेकौँ ? सबै पाइलालाई छाडेर टुप्पामा पुग्नै पर्छ भने अहिले नै त्यस अन्तिम सत्यलाई किन नसमातौँ ?” भन्यो भने ठाउँका ठाउँ गति रोकिन्छ । प्रगति खुत्रुक्कै मर्छ । त्यसो हुँदा सापेक्ष सत्यमै निरपेक्ष सत्य हुन्छ भन्ने बुझ्नु जरूरी छ ।

यस प्रसङ्गबाट विदा हुनुअघि एङ्गेल्सको एउटा उद्धरण हेरौँ : “..... मानवचिन्तन असार्वभौमजत्तिकै सार्वभौम छ । यसको ज्ञानक्षमता पनि ससीमजत्तिकै असीम हुन्छ । यो उसको स्वाभाविक प्रवृत्तिमा, उसको कार्यप्रेरणामा, उसका सम्भाव्यताहरूमा तथा ऐतिहासिक उद्देश्यमा सार्वभौम र असीमित छ भने फेरि उसका वैयक्तिक अभिव्यक्तिहरूमा तथा प्रत्येक विशिष्ट क्षणको प्रत्यक्षीकरणमा असार्वभौम र सीमित छ ।” ●

(लेखक एन.पी. आचार्यका नामबाट पनि परिचित दर्शनशास्त्रका अध्येता हुनुहुन्छ । - सम्पा.)

शैव-शाक्त तन्त्रदर्शनका प्रमुख मान्यता^{११३}

प्रा. विद्यानाथ उपाध्याय भट्ट

दर्शन शब्दको व्युत्पत्तिजन्य अर्थ हुन्छ-तात्त्विक ज्ञान र तात्त्विक ज्ञानको साधन । हुन त दर्शन शब्द हेर्नु अर्थ बोकेको दृश्-धातुबाट बन्दछ र सोभो रूपबाट हेर्दा यसले हेर्ने कामलाई बुझाउँछ । तर यति मात्र नभएर कुनै पनि विषयवस्तुलाई विविध दृष्टिकोणबाट हेर्ने अर्थात् विचार गर्ने काम पनि दर्शन शब्दको अर्थ हुन्छ । मनीषिहरूका वैचारिक ऊर्जाजन्य चिन्तनको निष्कर्षभूत-ज्ञानविशेष र त्यस्ता ज्ञानविशेषको साधन वस्तुतः दुवै नै दर्शन पदार्थ हुन् ।

कुनै पनि विषयवस्तु, त्यो मानवीय होस् वा अतिमानवीय, ब्रह्माण्ड अन्तर्गतको होस् वा त्यसभन्दा बाहिरको-सृष्टि, संसार, जीव, जगत्, आत्मा, जड, चेतन, बन्ध, मोक्ष, ज्ञान, विज्ञान आदि आदि मध्येको प्रत्येक विषयमा हुने स्थूल-सूक्ष्म चिन्तन, त्यसबाट स्थापित हुने सिद्धान्त, प्रतिपादित हुने तत्त्व, खण्डन-मण्डन, प्रमाण तत्त्वमीमांसा सबै नै दर्शन पदार्थभित्र पर्दछन् ।

दर्शनको उत्पत्तिको प्रमुख कारण हो दुःखको आत्यान्तिक एवं ऐकान्तिक निवृत्ति अथवा स्थायी शाश्वत सुख-आनन्दको प्राप्ति विषयक जिज्ञासा । प्रत्येक प्राणी कुनै न कुनै दुःखबाट आक्रान्त छ त्यसबाट छुट्न खोज्दछ । त्यस्ता उपायको खोजमा ऊ रहन्छ, जुन उपायले दुःखको अवश्य निवृत्ति होस्, छुटोस् र फेरि त्यो दुःख फर्केर नआओस् । अथवा भनौं प्रत्येक प्राणी सुख पाउन चाहन्छ र आनन्दको अनुभव गर्न चाहन्छ । त्यो सुख, त्यो आनन्द कहिल्यै नहराओस् भन्ने ऊ चाहन्छ, त्यसको खोज ऊ गरिरहन्छ । त्यसैका लागि ऊ चिन्तनशील रहन्छ । उसका चिन्तन अथवा मूल उद्देश्यतिर उन्मुख भएर अघि बढ्दा उद्देश्यमूलक जो विश्वास चल्छ, जुन सिद्धान्त निस्कन्छ, जुन निष्कर्ष स्थापित हुन्छ त्यो दर्शन हुन्छ ।

तर मूल उद्देश्य दुःखको अवश्यभावी विनाश र त्यसको पुनरावृत्ति नहुनु, अथवा अविनाशी सुख वा आनन्दको उपलब्धि यौटै भए पनि त्यसका लागि हुने चिन्तन, विचार प्रक्रिया, स्थापित हुने सिद्धान्त बेगलाबेगलै हुन

११३ यो रचना २०६८ जेठ १९ मा आयोजित दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएको कार्यपत्र हो । -सम्पा. ।

सक्ने हुनाले दर्शन पनि बेग्लाबेग्लै बने-धेरै बने । तर्कको प्रतिष्ठा हुँदैन-
विश्रान्ति हुँदैन । व्याख्याले बुद्धि-बलको अपेक्षा गर्दछ । ऋषिमुनि, मनीषी,
चिन्तकहरूले आ-आफ्ना बुद्धि-बलको प्रयोग गरेर जुन विचारका माध्यमले
जुन सिद्धान्त स्थापित गरे तिनै दर्शनका रूपमा परिचित भए । जे होस्,
दर्शन जीवनसँग सम्बद्ध छन् । यसबाट पृथक् हुन कदापि सक्तैनन् । यिनको
मूल उद्देश्य दुःखको निवृत्ति र सुखको प्रगति नै हो । यसैका निम्ति
दर्शनहरूका मूल सिद्धान्त स्थापित हुन्छन् र तत्त्व प्रतिपादित हुन्छन् । यही
दार्शनिक विविधतामध्येको एकता हो । विश्वमा अनेकौँ दर्शन छन् ।
तिनलाई मोटामोटी रूपमा दुई भागमा बाँडिने गरिएको छ- १. पौरस्त्य र
२. पाश्चात्य । पौरस्त्य दर्शनहरू पनि विभिन्न प्रकारका छन्- आस्तिक,
नास्तिक । वेदलाई प्रमाण मानेर वेदको विरोध नगरिकन वेद, वेदाङ्ग, पुराण
आदिलाई आधार मानेर स्थापित दर्शन आस्तिक हुन् । वेदलाई प्रमाण
नमानिकन तर्कका आधारमा विश्वमा भएका प्रत्यक्ष, अप्रत्यक्ष
अनुभवहरूबाट पुष्टि गरेर प्रतिपादित भएका नास्तिक दर्शन हुन् ।

पौरस्त्य आस्तिक दर्शन ६ वटा प्रसिद्ध छन्- साङ्ख्य, योग, न्याय,
वैशेषिक, पूर्वमीमांसा र उत्तरमीमांसा (वेदान्त) । यिनका अतिरिक्त पनि
स्रोत दर्शन, गीता दर्शनलाई पनि दार्शनिक ग्रन्थकारले बेग्लै गणना गरेका
छन् । तर ती माथिकै ६ प्रसिद्ध आस्तिक दर्शनभित्र पर्दछन् । त्यस्तै वेदान्त
दर्शनका पनि केही शाखा प्रशाखाहरू छन् । द्वैत, द्वैताद्वैत, विशिष्टाद्वैत,
अद्वैत, सिद्धान्तका प्रतिपादक दर्शनहरू । ती पनि वेदान्त दर्शनभित्रै पर्न
सक्ने हुनाले बेग्लै नाम, सिद्धान्त, तत्त्व, मान्यता भएता पनि वेदान्त भित्रै
पार्ने गरिएको छ । यस्तै केही तन्त्र दर्शनहरू छन् ती हुन्- नकुलीश
पाशुपत, वीरशैव, सिद्धान्तशैव, प्रत्यभिज्ञा, क्रम र कुल । यीमध्ये कुनै वैदिक
कुनै वेद विरुद्ध अवैदिक जस्ता देखिने दर्शन छन् । तन्त्रदर्शन वैदिक हुन् वा
अवैदिक, वेदसम्मत वा विरुद्ध यस्मा चिन्तकहरूको विवाद छ, हुन सक्तछ ।
तर तन्त्र दर्शनलाई वेद सम्मत मान्ने आधार प्रशस्त भएकाले वैदिक
मान्नेहरू नै धेरै देखिन्छन् । यी दर्शन त भए शैव र शाक्त । यिनका
अतिरिक्त वैष्णव, सौर, गाणप आदि अन्य दर्शन पनि पाइन्छन् । तर यी
तन्त्र दर्शनमा शैव, शाक्त र वैष्णव-तन्त्र प्रसिद्ध छन् । यसै सन्दर्भमा
उपर्युक्त शैव र शाक्त तन्त्रहरूलाई लिएर तिनैका स्वरूप विवेचनलाई
सीमाङ्कित गरेर तिनैका मूल सिद्धान्तहरूलाई यहाँ प्रस्तुत गर्ने अथवा
विवरण दिने प्रयास गरिन्छ । यिनै दर्शनमा प्रतिपादित तात्त्विक सिद्धान्तका
आधारमा तन्त्रका मान्यताहरू चल्दछन्, मर्यादाहरू प्रतिपादित हुन्छन्,
कर्मकाण्डहरू हुने गर्दछन् । यस लेखको उद्देश्य तिनै तान्त्रिक दर्शनका

मूलभूत सिद्धान्तहरूलाई अग्रसारित गरेर तान्त्रिक मान्यतासित परिचित गराउँदै तन्त्रमा प्रायः रहँदै आएका केही भ्रमहरूको निवारण गर्नु हो र तन्त्रप्रति श्रद्धा बढाउनु पनि हो ।

१. नकुलीश पाशुपत दर्शन

‘पराधीनहरू मुक्त हुँदैनन् किनभने उनीहरू परतन्त्र हुन्छन् र उनीहरूमा परम ऐश्वर्य रहँदैन, उदाहरणका रूपमा हामी आफैं छौं । मुक्त आत्माहरू परमेश्वरका गुणसँग सम्बद्ध हुन्छन् । किनभने उनीहरूमा दुःखका बीजरूप कारण हुँदैनन्, उदाहरणका रूपमा स्वयं परमेश्वर नै विद्यमान छन्’ इत्यादि अनुमानद्वारा परम ऐश्वर्यको चाहना गर्ने दर्शन नकुलीश पाशुपत दर्शन हो ।

नकुलीश पाशुपत दर्शनका अनुयायीहरू आफूलाई माहेश्वर भन्दछन् र परम पुरुषार्थको साधन पाँचवटा पदार्थलाई मान्दछन्, यी पदार्थहरू हुन्- १. कार्य, २. कारण, ३. योग, ४. विधि र ५. दुःखान्त । यी पाँचतत्त्वमध्ये- पहिलो तत्त्व कार्य हो । यो स्वतन्त्र हुँदैन अर्थात् यसमा स्वातन्त्र्य-शक्ति रहँदैन । कार्य जहिले पनि परमेश्वरको अधीनमा रहन्छ । यो जीवजगत् परमेश्वरका अधीनमा रहने हुनाले परतन्त्र छ, यसको आफ्नै स्वातन्त्र्य शक्ति छैन । कार्य तीन प्रकारको छ- विद्या, कला र पशु । यीमध्ये पनि विद्या बोधात्मक र अबोधात्मक दुई प्रकारको हुन्छ । बोधात्मक चित्त हो भने पशुत्त्व प्राप्त गराउने धर्म र अधर्मले युक्त अबोधात्मक चेतनको अधीनमा रहने, तर स्वयं अचेतन पदार्थ कला हो । कलाभिन्न पृथिवी आदि पाँच भूत पदार्थ उनका कारणहरू पर्दछन् र इन्द्रियहरू पनि अन्तर्भूत हुन्छन् । पशु हो जीव । यी कार्य र कारणहरू कलाले बद्ध हुनाले यहाँको पशुजस्तो जीव पनि पशु स्वरूपै हुन्छ । यस्तो पशुलाई पनि शरीर र इन्द्रियले सम्बद्ध साञ्जन शरीर र इन्द्रियले विहीन निरञ्जन भनिन्छ । ईश्वरका लागि ब्रह्मा आदिदेखि लिएर स्थावरसम्म सबै नै पशु मानिन्छन् ।

दोस्रो तत्त्व कारण हो । यही तत्त्व ईश्वर हो- शिव तत्त्व हो । यिनैका अधीन सम्पूर्ण जीव जगत् रूप कार्य हुन्छन् र यी आफू चाहिँ पशुहरूका पनि पशुपति । ईश्वरले जीवजगत्को सृष्टि, संहार स्वरूप अनुग्रह गर्दछन् । यिनैले आफूमा रहेका ज्ञानशक्तिद्वारा जीवलाई प्रत्यक्ष गर्दछन्, प्रभुशक्तिद्वारा सबैको पालन गर्दछन् । यसैले यिनी पशुहरूका पति भनिन्छन् । कारण स्वरूप ईश्वर स्वतन्त्र हुन्छन् र कर्ता पनि यिनै हुन् । यिनकै इच्छाले जगत्को अभिर्भाव-तिरोभाव हुन्छ, यसैले यिनलाई सर्वकामिक भन्छन् ।

तेस्रो तत्त्व हो योग अर्थात् चित्तद्वारा हुने आत्मा र ईश्वरको सम्बन्ध । यसका दुई भेद छन्- क्रियात्मक-जप, ध्यान, पूजा आदि क्रिया रूप र क्रियाको निवृत्ति-भगवान्मा भक्ति जो ऐकान्तिकी भक्ति भनिन्छ, ज्ञान र शरणागति ।

चौथो तत्त्व हो विधि । ईश्वर प्राप्त गराउने साधकको कार्य विधि भनिन्छ । यही चर्या हो र यसका दुई भेद छन् द्वार र व्रत । ईश्वरको उपासना गर्दा गरिने गीत, वाद्य, नमस्कार आदि द्वारचर्या हुन् भने भस्म धारण गर्नु, त्यसैले नुहाउनु र त्यसैमा सुत्नु आदि व्रतचर्या हुन् ।

पाँचौं तत्त्व हो दुःखान्त । दुःखको अन्त्य । दुःखको आत्यन्तिक निवृत्ति, यही मोक्ष हो । जीवका पाँच प्रकारका दोष (क) मिथ्याज्ञान (भूटो ज्ञान), (ख) अधर्म, (ग) शक्तिहेतु (विषयाशक्तिको कारण भूत विषय वासनासँग हुने सम्पर्क), च्युति (सद्तत्त्वबाट च्युत हुनु) र पशुत्त्व (अल्पज्ञता आदि यी मूल हुन्, र योग एवं विधिद्वारा यिनको समूल विनाश हुन्छ । ईश्वरको अनन्य शरणमा जानाले उनका प्रसादबाट क्लेशमुक्त भइन्छ । यही मुक्ति हो । दुःखान्त पनि दुई प्रकारको छ- सात्मक र अनात्मक । परमेश्वरका कृपाले जीवमा दृक्शक्ति (सम्पूर्ण कुरा देख्न सक्ने शक्ति) र क्रियाशक्ति (जे पनि गर्न सक्ने शक्ति)को उदय हुन्छ र सम्पूर्ण समस्याको समाधान हुन्छ- यो सात्मक दुःखान्त हो । दुःखहरूको आत्यन्तिक निवृत्ति (कहिल्यै दुःख आइनपर्नु) यो अनात्मक दुःखान्त हो, यही मोक्ष हो ।

नकुलीश पाशुपत दर्शन-भगवान् शिवका १८ अवतारमध्ये पहिला मानिएका नकुलीश/लगुडेश वा नकुलीशले प्रवर्तन गरेको दर्शन हुँदा उनकै नामले प्रसिद्ध छ । यसलाई १०५ ई.को नजिक प्रवर्तित मानिएको छ । नकुलीश रचित पाशुपत सूत्र र कौडिन्य रचित पञ्चार्थी भाष्य एवं भासर्वज्ञको गणकारिका यस दर्शनका स्रोत-साहित्य हुन् ।

नेपालमा प्रचलित शैव दर्शनका परम्परामा पाशुपत दर्शनको ठूलो स्थान छ । लिच्छविकालमा पाशुपत आचार्यलाई नेपालमा निम्ता गरी अधिकार प्रदान गरिएको र पाशुपत दीक्षाद्वारा नेपाली दीक्षित हुने परम्परा यहाँ पाइन्छ । नेपालका जोगीहरू र शिवरात्रीमा नेपाल आउने जोगीहरू यसै दर्शनद्वारा निर्दिष्ट योग र विधिको प्रयोग अद्यापि गर्दैछन् । यसै दर्शनले बताए बमोजिम सम्पूर्ण जगत्, भगवान् पशुपतिका इच्छा एवं कृपाले चलने कार्य हुन् र उनकै कृपाले इहलौकिक सुख एवं पारलौकिक मुक्ति पाइन्छ भन्ने विश्वास यहाँ परम्परागत रूपमा चल्दै आएको देखिन्छ ।

यस दर्शनको तन्त्रसँग घनिष्ठ सम्बन्ध छ । योग र विधि अन्तर्गत तान्त्रिक क्रियाहरू पनि सम्पन्न गरिन्छन् । पाशुपत आचार्यहरू तान्त्रिक

साधक एवं सिद्ध मानिएका पनि देखिएका छन् । नेपालमा ब्राह्मण मात्र होइन, अरू पनि पाशुपत धर्मका अनुयायी देखिन्छन् । पाशुपत धर्म यसै दर्शनको उपलब्धि हो भन्न सकिन्छ ।

२. वीर शैव दर्शन

वीर शैव दर्शनलाई शक्ति विशिष्ट अद्वैत दर्शन अथवा भेदा-भेद विशिष्ट अद्वैत दर्शन पनि भन्दछन् । वीर शैव दर्शन शिव र जीवको एकता प्रतिपाद गर्ने दर्शन हो । शक्ति विशिष्ट जीव र शक्ति विशिष्ट शिव, यी दुवैको सामञ्जस्य-परस्पर एकाकार हुन्छ भन्ने मान्यता प्रतिपादन गर्नु नै यस दर्शनको मुख्य विषय हो । स्थूल चित् र अचित् स्वरूप जीव एवं सूक्ष्म चित् र अचित् रूप शिव दुईको सामञ्जस्य नै शक्ति विशिष्टाद्वैत हो ।

(क) शक्ति

वीर शैव दर्शनमा परम शिवदेखि भिन्नै नरहने पदार्थ हो शक्ति । यो स्थूल चित् अचित् स्वरूप र सूक्ष्म चित् अचित् स्वरूप दुई प्रकारको छ । यिनमा स्थूल चित् र अचित् विशिष्ट जीव र सूक्ष्म चित् र अचित् विशिष्ट शिव हुन् । यी दुवै बेग्लै भनिए, देखिए पनि यौटै हुन्छ, पृथक् होइनन् । यो चराचर जगत् परमेश्वरकै शक्ति रूप हो । यो आफू पनि परमात्माबाट भिन्नै छैन, यो परमशिवमा अत्यन्त गुप्त भएर नछुट्टिइकन रहन्छ । यही परमात्माको विमर्श शक्ति हो । यो रजोगुण र तमोगुण युक्त हुन्छ । यही त्रिगुणात्मक माया हो । यसै शक्तिद्वारा परमेश्वरले जगत्को सृष्टि स्थिति स्वरूप अनुग्रह गर्दछन् । परमेश्वरको सूक्ष्म चित् शक्ति उहाँको सर्वज्ञता हो भने अचित् शक्ति सर्वकर्तृता हो । जीवको चित् शक्ति ज्ञान हो र अचित् शक्ति मोह आदि हुन् । दुवैको सामञ्जस्य भएर एकाकार भयो भने शिव र जीव यौटै हुन्छन् दुवैमा अभेद हुन्छ । जीवको चेतना परमेश्वरको चेतनासँग एकीकृत हुन्छ ।

जगत् : वीर शैव दर्शनमा जगत् शक्ति विशिष्ट परमेश्वरबाट उत्पन्न उनकै अंश भएकाले सत्य हुन्छ, मिथ्या होइन । परमेश्वरकै स्वरूप जगत् मिथ्या हुने त प्रश्न नै उठ्दैन ।

सृष्टि : नित्य स्वभाव भएका परमेश्वरले आफ्नै शक्तिद्वारा उत्पन्न गरिएको यो जगत् सत्य नै हो त भनियो तर यसको सृष्टि र विनाश हुँदैन । कछुवाले कहिले हातगोडा निकाल्ने र कहिले भित्र तान्ने गरेभैं परमेश्वरले शक्तिको विकास गर्दा सृष्टि कहिन्छ र सङ्कोच गर्दा विनाश कहिन्छ, तर वस्तुतः यो हुँदै नभएको वस्तु जन्मेको र विनष्ट भएको होइन । बरू शक्ति विकास र शक्ति सङ्कोच हो ।

जीव : जीव शिवको अंश हो । यसको शिवसँग भेद पनि छ र अभेद पनि । दृष्टिको फरक मात्र हो । शिवको शक्ति विकास हुँदा शिवसँग भिन्न भए भैं जीव देखिन्छ । त्यसबेला यसमा परमेश्वरको सर्वज्ञाता, सर्वकर्तृता देखिँदैन । जब शक्ति सङ्कोच हुन्छ जीव शिव नै हुन्छ, शिवमै मिल्छ अनि त जीवको अल्पज्ञता आदि रहिरहने प्रश्न नै हुँदैन । यसैले वीर शैव दर्शनलाई भेदाभेद दर्शन भनिन्छ ।

शिव : सत् चित् आनन्द स्वरूप आदि र अन्त्य नभएका सर्वशक्ति समन्वित, सर्वज्ञ, सर्वकर्ता स्वतन्त्र परब्रह्म नै शिव तत्त्व हो । उनको विमर्श शक्ति जो उनैदेखि अभिन्न छ, त्यसद्वारा त्यसैको स्फुरणबाट सम्पूर्ण तत्त्वको उदय भएर यस जगत्को विकास हुन्छ । आफ्नै ज्ञानशक्तिको उदय भएपछि 'म सर्वज्ञ हुँ' भन्ने अभिमान हुँदा शिव तत्त्व भनिन्छ भने क्रियाशक्तिको उदय हुँदा 'म सर्वकर्ता हुँ' भन्ने अभिमान हुँदा शक्ति भनिन्छ ।

वीर शैव दर्शनको नाम लिङ्गायत वा जङ्गम पनि हो । यसले वर्णव्यवस्था मान्दैन । यस दर्शनद्वारा प्रतिपादित धर्म मान्नेहरू शिवलिङ्ग सधैं धारण गर्ने गर्दछन् । यस मतको प्रचार नेपालमा पनि अप्रत्यक्ष ढङ्गले भएको देखिन्छ । यो दर्शन शक्ति विशिष्ट अद्वैत भएकोले यसले शक्तिलाई विशेष महत्त्व दिएको देखिन्छ । नेपालमा जति पनि शक्तिपीठ छन् र त्यहाँ शक्तिको जति पनि महत्त्व भएको पाइन्छ । ती सबै शिवकै अभिन्न शक्ति मानिन्छन् । तन्त्रमा शिव अभिन्न शक्ति, शक्तिमा अभिन्न शिवको मान्यता, शिव शक्ति समन्वित उपासनाको परम्परा, शक्तिविहीन शिवलाई स्वीकार नगर्ने विश्वास आदिले वीरशैव दर्शन तन्त्रसँग घनिष्ठ भएको मानिन्छ र नेपालमा यसको मान्यतामा कमी देखिँदैन । फेरि यहाँ जङ्गमहरूको निवास हुनु, उनीहरूलाई शिव पूजाको अधिकार प्राप्त भएको देखिनु र उनीहरू ब्राह्मणदेखि अतिरिक्त भएर पनि शिवको उपासक देखिनुले गर्दा वीरशैव मतको मान्यता नेपालमा रहनु नै हो । यो मत वा धर्म वीरशैव दर्शनबाटै प्रतिपादित देखिन्छ ।

३. शैव सिद्धान्त

शैव सिद्धान्त दर्शन द्वैत अर्थात् भेदप्रधान दर्शन हो । यसले रत्नत्रय-तीन रत्न-शिव, शक्ति र बिन्दुहरूको सत्ताको मान्यता राख्छ । यिनै तत्त्वहरू समस्त तत्त्वहरूका अधिष्ठाता, उपादानरूपमा प्रकाशित हुन्छन् । यिनीहरूमा बिन्दु नै महामाया, कुण्डलिनी हुन् र क्षुब्ध भएर भुवन एवं भोग्य रूपमा यिनै प्रकट हुन्छन् । शिवका दुई शक्ति हुन्छन्- समवायिनी र

परिग्रहरूपा । यिनीहरूमा समवायिनी शक्ति चितिशक्ति हुन् र शिवमा सम-
भावले रहन्छन् भने परिग्रह शक्ति अचेतन र परिणामशालिनी हुन्छन् ।
वस्तुतः यसैलाई विन्दु पनि भनिन्छ । विन्दु पनि दुईवटा हुन्छन् शुद्ध र
अशुद्ध । शुद्ध विन्दु महामाया हो र अशुद्ध विन्दु भोग्या । शुद्धाशुद्ध अवस्थाको
उपादानकरण हो माया (अशुद्ध विन्दु) प्राकृत जगत्को उपादान कारण हो ।
शिवले आफ्नो समवायिनी शक्तिद्वारा आघात गरेपछि विन्दु शुद्ध हुन्छ र
शुद्ध जगत्को सृष्टि हुन्छ । यसै गरी परिग्रह शक्तिद्वारा अशुद्ध विन्दु
(माया)मा आघात गरेपछि शुद्ध भएर प्राकृत जगत्को सिर्जना हुन्छ । शैव
सिद्धान्त दर्शनमा तीनवटा तत्त्व प्रधान छन्- पति, पशु र पाश । यिनमा
पति शिव हुन्, पशु जीव हुन् र पाश मल कार्य आदि ।

(क) पति- पतिमा पारमेश्वर्य छ, उनी स्वतन्त्र छन् र सर्वज्ञ पनि
छन् । मुक्त जीव र विद्येश्वर आदि शिव त हुन् तर यी परमेश्वरका
अधीनमा भएकाले परतन्त्र छन् । परमेश्वरकै कृपाले मुक्ति लाभ गर्दछन् ।
शिवऽपति नित्य मुक्त, नित्य निर्मल, निरतिशय, अर्थज्ञान र क्रियाशक्ति
सम्पन्न हुन्छन् । उनको शरीर मान्त्रिक/मन्त्रमय हुन्छ । उनको ईशान
मन्त्र शिर, तत्पुरुष मन्त्र मुख, अघोर मन्त्र हृदय, वामदेव मन्त्र गुह्य र
सद्योजात मन्त्र पाउ मानिन्छन् । यसै शरीरद्वारा शिवले पशुहरूको पाश
हटाउन उक्त शरीर धारण गरेका हुन् । उनको यसै शरीरलाई शाक्त
(शक्तिमय) पनि भन्दछन् ।

शिवले नै सृष्टि, स्थिति, संहार, तिरोभाव र अनुग्रहका पाँच कृत्य
सम्पन्न गर्दछन् । यिनका दुई अवस्था हुन्छन्- लयावस्था र भोगावस्था ।
शिव स्वरूप अवस्थालाई लयावस्था भनिन्छ भने पञ्चकृत्यको उत्पादन गर्ने
भोगावस्था हो ।

(ख) पशु- अणु, परिच्छिन्न र सीमित शक्तिवाला जीव पशु हो । यो
व्यापक छ, प्रकाशरूप छ र अनेक पनि छ । पशुका तीन भेद छन् । (क)
विज्ञानाकल, (ख) प्रलयाकल र (ग) सकल । फेरी मल पनि तीनवटा
हुन्छन्- आणव, मायीय र कर्म । जुन पशुको विज्ञान योग आदिद्वारा अथवा
भोगले कर्म क्षीण हुन्छ र शरीर बन्धको उदय हुँदैन त्यो विज्ञानाकल पशु
हो । जुन पशुमा प्रलय दशामा शरीर पात हुँदा मायीय मल रहँदैन, तर
आणव र कर्म मल रहन्छन् त्यो पशु प्रलयाकल हो र सकल पशुमा आणव,
माया र कर्म तीनैवटा मल विद्यमान रहन्छन् ।

(ग) पाश- पाशकै कारण शिवस्वरूप भए पनि जीव पशु भनिन्छ ।
पाश नै मल हो । यसका भेद छन्- मल, माया, कर्म र रोध शक्ति । मलको
अर्थ हो परिच्छिन्नता, सीमितता, अणुता । यो धानको भूसजस्तो हो ।

जीवका अनादि कार्य धर्मऽअधर्म रूप कर्म हुन्, माया-मा माको अर्थ हो प्रलयकालमा जगत्को अधिष्ठान र याको अर्थ हो प्रलय पछि सृजित हुने पदार्थ। यही मूल प्रकृति हो, यो वस्तुरूप छ र नित्य पनि छ। रोधशक्तिबाट शिवले जीवको स्वरूपको तिरोधान गर्छन्। जीव अनादि कर्म (धर्मऽअधर्म स्वरूप)का कारण मलले आवृत भएर नाना योनीमा भ्रमण गर्दछ। मल आँखाको जालि समान पाक्दै जान्छ, यसलाई कुनै कर्मद्वारा काट्न सकिँदैन। केवल परमेश्वरका अनुग्रह शक्तिबाट यो हट्न सक्तछ। यही शक्तिपात हो। यसपछि जीव बन्धन मुक्त भएर शिव बन्दछ। विधिपूर्वकको दीक्षा, दीक्षा अनुरूपका कर्महरूबाट शिवको अनुग्रह हुन्छ, अनि-शिवत्वको लाभ हुन्छ, त्यसपछि जीवमा (शिवमा) दृक्शक्ति र क्रिया शक्तिको नैसर्गिक लाभ हुन्छ।

शैव सिद्धान्त दर्शनको पूर्ण प्रचार दक्षिण भारतमा पनि छ। गुरु शिष्य क्रमले यसको सर्वत्र प्रसार भएको छ। स्वयं शिवले आफ्ना भक्तको कल्याणका निम्ति स्वयं थोरै अद्वितीय तत्त्व भए पनि पाँच मुखको दिव्य शरीर ग्रहण गरेर तन्त्रहरूको आविर्भाव गर्नुभयो र तिनैबाट सम्पूर्ण पशुहरू पशुत्वको बन्धनबाट मुक्त भएका हुन् वा मुक्त हुने हुन्।

सिद्धान्त शैव दर्शनको प्रचार प्रसार र यसमा प्रतिपादित ज्ञानको अध्ययन-अध्यापन एवं यसैमा आश्रित कर्मकाण्डको अभ्यास नेपालमा हुने गर्दछ। नेपालमा भववान् श्री पशुपतिनाथ- उनको पाँच मुख भएको मूर्ति, यिनै सिद्धान्तको आविर्भावक मानिन्छ। त्यसैले पशुपतिको उपासनाबाट पशुत्वबाट मुक्त होइन्छ भन्ने यहाँको मान्यता छ र शिवलाई प्रधान देवता मानेर उनीबाट उपदिष्ट तन्त्रविद्याको अभ्यास नेपालका पीठ-पीठमा, घर-घरमा हुने गर्दछ। तन्त्रको विशिष्ट आधार शैव दर्शन नै हो।

४. प्रत्यभिज्ञा दर्शन

प्रत्यभिज्ञा दर्शनको अर्को नाम त्रिक दर्शन पनि हो। यो शाक्त दर्शन हो र पूर्ण अद्वैतवादी छ। यस दर्शन अनुसार अद्वैत परमेश्वर-परम तत्त्व शिव र शक्तिको अर्थात् कामेश्वर र कामेश्वरीको सामजस्य नै हो। यो स्वयं चैतन्य रूप छ र समस्त ब्रह्माण्डमा अनुस्यूत छ। यसैका अरू नामहरू चैतन्य, पराऽसवित्, अनुत्तर, परमेश्वर, परमऽशिव आदि हुन्। यो तत्त्व विश्वोत्तीर्ण भएर पनि विश्वात्मक छ। यो संसार यसै परम-तत्त्वको स्फुरण मात्र हो। स्वयं सूर्यका किरण जगत्मा प्रकाशित भए भैं यिनै परमेश्वरका स्फुरणहरू विश्वका विचित्र पदार्थहरूमा प्रकाशित भएका छन्।

शिवले आफैंमा आफ्नै इच्छा मात्रले विश्वको चित्रण गर्दछन् । यौटा कलाकारले चित्र बनाएको उपमा यसलाई दिन सकिन्छ । परमेश्वरका पाँच शक्ति छन्- चित्, आनन्द, इच्छा, ज्ञान र क्रिया । यिनीहरूमा चित् शक्ति प्रकाश रूप छ, यसैले परमेश्वर स्वयं स्वतः प्रकाशित हुन्छन् र जगत्लाई प्रकाशित पनि गर्दछन् । परमेश्वरकै स्वातन्त्र्य आनन्दशक्तिले निरतिशय आनन्दको अनुभव गर्दछन् र विश्वमा जतिपनि आनन्दका अनुभूति हुन्छन्, ती सबै यसै शक्तिद्वारा हुने गर्दछन् । परमेश्वर आफ्नो अकुण्ठित इच्छा शक्तिबाट विश्वको बोध गरेर विश्व सृजित गर्दछन् । परमेश्वर स्वयं र जगत् उनकै स्वरूपात्मक ज्ञान ज्ञानशक्तिबाट हुन्छ । क्रियाशक्तिद्वारा परमेश्वर जगत्को स्वरूप धारण गर्दछन् । यो ईश्वराद्वयवाद हो । मुख्य रूपमा यस दर्शनले प्रयोजनविहीन जड पदार्थलाई कारण मान्दैन, न त जगत्लाई जड मान्दछ । यसले सम्पूर्ण जगत् परमेश्वर शिवकै प्रतिबिम्ब मान्दछ । सम्पूर्ण बाहिरी र भित्री क्लेशहरू एवं क्लेशयुक्त उपायबाट पर रहेर प्रत्यभिज्ञा मात्रलाई यस दर्शनले परसिद्धि (मुक्ति) र अपरसिद्धि (अभ्युदय) यसलोकको सुखलाई उपाय मान्दछ ।

चैतन्य नै आत्मा हो । त्यसमा रहेको चित् रूपता, उसको स्वतन्त्रता र आनन्दरूपता यिनै ऐश्वर्य हुन् । उसैमा ज्ञान र क्रिया छन् । ज्ञानद्वारा संसार प्रकाशित हुन्छ र क्रियाद्वारा निर्माण । यही विमर्श हो । ईश्वरकै इच्छाले संसारको उत्पत्ति हुन्छ, त्यसमा कसैको अपेक्षा हुँदैन र सम्पूर्ण जगत् परमेश्वर शिवकै स्वरूप हो । विश्वको प्रकाशन विलयन गर्ने उनको आफ्नै स्वभाव हो ।

प्रत्यभिज्ञा दर्शनले ३६ तत्त्व मान्दछ- शिव, शक्ति, विद्यातत्त्वभिन्न सदाशिव, ईश्वर र विद्या, आत्मतत्त्व भिन्न ३१ तत्त्व माया, कला, विद्या, राग, काल, नियति, पुरुष, प्रकृति, बुद्धि, अहङ्कार, मन, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच शब्दादि विषय, पाँचभूत । यिनीहरूकै समष्टि रूप चैतन्य जगत् हो ।

यो सम्पूर्ण जगत् अनित्य, जड होइन । परमेश्वरकै चैतन्य स्वरूप हो । उनकै रूप हो । म पनि त्यही हूँ, म नित्य शुद्ध मुक्त सत् चित् आनन्द स्वरूप आत्मा परमात्मा शिव हूँ भन्ने भाव हुनु नै प्रत्यभिज्ञा हो । जीवमा रहेको अज्ञान र परमित ज्ञान नै मल हो । मल-आणव, मायीय र कार्य तीन प्रकारको छ । आफूलाई सङ्कुचित मानेर अणु सम्भन्नु आणव मल हो । परमेश्वरबाट आफूलाई भिन्न सम्भन्नु मायीय मल । कर्मद्वारा आफूलाई बन्धनमा पार्नु कार्य मल । ज्ञानद्वारा यी तीनै मलबाट मुक्त हुनु अर्थात् आफ्नो स्वरूपमा स्थित हुनु नै मोक्ष हो- प्रत्यभिज्ञा शास्त्रमा । मोक्षको अर्थ

कुनै स्थान विशेषमा रहनु, कहीं जानु-आउनु मात्र होइन, अज्ञानको निवृत्ति नै मोक्ष हो ।

यो दर्शन सुरुमा कश्मीरमा प्रचार भएको मानिन्छ र त्यतैबाट सर्वत्र प्रसारित भएको बताइन्छ । तन्त्रशास्त्रमा उपासना गर्दा उपासकले विभिन्न योगात्मक अनुष्ठानद्वारा आफू स्वयं देवता बनेर उपासना गर्ने निर्देश छ 'म नित्य शुद्ध, मुक्त, बुद्ध सत् चित् आनन्द घन परब्रह्म परमात्मा हुँ' भन्ने भावमा स्थित रहेर आत्मालाई नै परब्रह्म मानेर स्व-स्वरूपमा आरुढ भै स्थिति हुनु, रहनु, रहिरहनु यही साधना हो भन्ने प्रक्रिया प्रत्यभिज्ञा दर्शनकै अनुगमन वा क्रियान्वयन हो ।

यसका क्रियोपाय (आणवोपाय), ज्ञानोपाय (शाक्तोपाय), इच्छोपाय (शाम्भवोपाय) र आनन्दोपाय (अनुपाय) नामक उपायहरू यसै आत्माको स्वरूप-प्रमथनका लागि हुन् । यो प्रत्यभिज्ञा शास्त्रलाई शाक्त दर्शन भनिन्छ । आफूमा रहेको शक्तिको पहिचान नै यस दर्शनको मूल उद्देश्य हो । तन्त्र साधना यसै दर्शनमा आश्रित छ-यी चार उपायहरूमा बाह्य वस्तुहरूभन्दा माथि आफू रहेको भावमा हुनु आणवोपाय हो । ध्यान, मनन आदिद्वारा मानस क्रियाद्वारा त्यो भाव प्राप्त गर्नु क्रियोपाय हो । बाह्य वस्तुको ध्यानबाट विमुख भएर आफूमा शिवत्वको भावना भर्नु शाक्तोपाय हो । अद्वैत ज्ञानको पूर्णतामा आनन्दित रहनु शाम्भवोपाय हो र यिनै उपायको पराकाष्ठा अनुपाय हो । तन्त्रका सम्पूर्ण योग प्रक्रिया, साधनाको रहस्य, परम लक्ष्यको प्राप्ति यिनै चार उपायद्वारा हुने हुनाले प्रत्यभिज्ञा दर्शन तन्त्र साधनासँग घनिष्ठ रूपमा सम्बद्ध मानिन्छ ।

५. क्रम दर्शन

क्रम दर्शनकै विभिन्न नाम छन्- क्रम, कालीनय, देवीनय, उत्तर आम्नाय । क्रम दर्शन अनुसार विकल्पसंसार मुक्तिको उपाय हो र यो क्रमैसित उत्पन्न हुन्छ, यसैले यो क्रम हो । क्रमदर्शनले मुख्य तत्त्व कालीलाई मान्दछ र कालीकै उपासनामा यसले बल प्रदान गर्दछ । कालीले नै क्षेप, ज्ञान, प्रसङ्ख्यान, गति तथा नाद यी पाँच कृत्यहरूको सम्पादन गर्दछिन् । यसैले यो तन्त्र कालीनय हो । देवी भगवान् शिवकी शक्ति हुन् र देवी-कालीलाई मुख्य तत्त्व प्रतिपादन गर्ने यो शास्त्र देवीनय हो । साथै यो दर्शनको उपदेश शिवको उत्तरमुख (शिवशक्तिमय)द्वारा प्राप्त भएको हुनाले यो उत्तरआम्नाय पनि भनिन्छ । क्रम दर्शनको मुख्य तत्त्व काली हुन्-यो कुरा भनिसकियो । कालीले गर्ने उपर्युक्त पाँच कृत्यमध्ये क्षेप, विकल्प, प्रसङ्ख्यान, गति र नाद हुन् ।

(क) क्षेप-कालीले नै ब्रह्माण्डका सम्पूर्ण पदार्थ जो उनको आफ्नै स्वरूपभित्र निःस्यूत छन्, विश्वकल्याणका लागि बाहिर उल्लसित गर्दछन् । उनको यही कृत्य क्षेप भनिन्छ । यसको अर्थ प्रकाशित गर्नु, उल्लसित गर्नु हो वा प्रक्षेप गर्नु हो ।

(ख) विकल्प-बाहिर उल्लसित भएका, प्रकाशित भएका जति पनि ब्रह्माण्डका पदार्थ छन् तिनीहरू सबैलाई आफैदेखि (काली स्वयंदेखि), अभिन्न रूपमा ग्रहण गर्नु विकल्प हो । अर्थात् ब्रह्माण्डमा विद्यमान सबै पदार्थ कालीकै विराट् विग्रह हो, उनीबाट केही भिन्न छैन । यही ज्ञान अभेदज्ञान पनि हो ।

(ग) प्रसङ्ख्यान-बाहिर उल्लसित पदार्थहरू यद्यपि काली नै हुन्, उनीबाट भिन्न छैनन्, तैपनि व्यवहारका लागि ती सबै एकभन्दा अर्को भिन्न हुन्छन्, देखिन्छन्, यसरी पृथक् गर्नु अर्थात् भिन्नभिन्न स्वरूपमा लिनु प्रसङ्ख्यान हो ।

(घ) गति-ऐनामा प्रतिबिम्ब देखिएभैं र त्यो प्रतिबिम्बको बिम्बसँग मूल सम्बन्ध रहे भैं जति पनि पदार्थ छन् सबैको मूल तत्त्व काली हुन् र उनैसँग सम्बन्ध रहेको छ । त्यसरी आफूसँग सम्बन्ध राखिरहनु नै गति हो ।

(ङ) नाद-जति पनि अभिव्यक्त पदार्थ छन् ब्रह्माण्डमा सबैलाई आफूमा (आत्म चैतन्यमा) विलीन गर्न र कालीदेखि अतिरिक्त केही छैन भन्ने तथ्य स्फुरित गर्नु नै नाद हो ।

यिनै पाँच कृत्यको विश्लेषण, विवेचना गरिएको दर्शन क्रम दर्शन हो । काली तत्त्वको साक्षात्कारका लागि विभिन्न योग अनुष्ठान हुन्छन् । यिनै अनुष्ठान पूजा हुन्- काली पूजा । यसको मूल उद्देश्य चाहिँ स्व-स्वरूप परामर्श कालीको स्वरूपको परामर्श कालीसँग एकात्म्य (एकै) भएर रहनु नै कालीपूजन हो । यो वस्तुतः अन्तर्यागमानस पूजा हो । ब्रह्मपूजाको मूल स्वरूप हो, त्यसैको रहस्य पनि हो ।

नेपालमा कालीपूजाको ठूलो परम्परा छ । गुह्यकाली, दक्षिणकाली, रक्तकाली, भद्रकाली, श्यामाकाली, मोहनकाली आदि आदि धेरै कालीका स्वरूपहरूको उपासना नेपालमा गरिँदै आएको परम्परा विद्यमान छ । काली जगत्की आमा हुन्, उनीभन्दा पुरानो कोही छैन, उनैबाट विश्व जन्मन्छ, उनैले हुर्काउँछिन् र उनैमा सबै विलीन पनि हुन्छन् भन्ने मान्यता सबैको छ । यो कुरा उनका पाँच कृत्यहरूमा आधारित छन् । यसैले क्रम दर्शन नेपालको काली उपासना सम्बन्धी संस्कृतिसँग सम्बद्ध छ । जानी नजानी तन्त्र दर्शनमै प्रतिपादित तथ्यको क्रियान्वयन यहाँ कालीका उपासकहरूले गर्ने गर्दछन् ।

कालीको अर्थ कालो हुनु होइन, बरू कालमाथि नियन्त्रण गर्नु, कालभन्दा पनि पर हुनु हो। यसैले कालीको विग्रहमा देखिने गरेका पञ्चप्रेत-ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वर, ईश्वर र सदाशिव यिनको आसन देखिन्छ। सम्पूर्ण प्राणी कालका वशमा हुन्छन् तर काल त कालीकै वशमा हुन्छन्। काली त परब्रह्म स्वरूपा नै हुन् भन्ने मूल रहस्य क्रम दर्शन अर्थात् काली तत्त्व मीमांसा-कालीनयको हो।

६. कुल दर्शन

कुलदर्शन यद्यपि प्रत्यभिज्ञा दर्शनमा प्रतिपादित शाम्भवोपायसँग सम्बद्ध देखिन्छ, तापनि यसले केही भिन्न धारामा त्यसको प्रतिपादन गर्दछ। कुल दर्शनको मूल तत्त्व त कुल नै हो, यसैले यस दर्शनको नाम नै कुल अथवा कौल दर्शन पर्न गएको हो। कुल शब्दको अर्थ-परमेश्वरको सबैभन्दा माथिको स्वातन्त्र्य शक्ति, यसको ऊर्ध्वता, सामर्थ्य, ओज, वीर्य, संविद् कुल हो भनिएको छ। शिवसँग शक्तिको सामञ्जस्य (एकात्मक) कुल हो भन्ने अर्को परिभाषा छ।

यस्तै नित्या नामक शक्तिऽपरमेश्वरका १६ कला, जसमा स्वयं परमेश्वर अभिव्यक्त हुन्छन्, उनको सामर्थ्य प्रकट हुन्छ वा अर्को उत्कृष्ट सामर्थ्य प्रकाशित हुन्छ, त्यो कुल हो भन्ने अर्को अभिव्यक्ति छ। जसबाट समस्त विश्व उदित हुन्छ, जसमा त्यो अस्त पनि हुन्छ, त्यो पनि त कुल नै हो। वस्तुतः कुल स्वयं शक्ति हुन्- अकुल शिव हुन्। कुल (शक्ति) र अकुल (शिव) को सामञ्जस्य (एकात्मकता) नै कौल हो। त्यसबाट ब्रह्माण्डको सिर्जना हुन्छ, त्यहीँ पालित हुन्छ र त्यसमा विलीन पनि हुन्छ। त्यही कुलको विस्तृत विवेचना गर्ने दर्शन कौल दर्शन हो। वेदभन्दा शैव, शैवभन्दा वाम, त्यसभन्दा दक्षिण, दक्षिणभन्दा कौल मार्ग उत्तम भनिन्छ र कौलभन्दा उत्तम मार्ग केही छैन। यो परम गहन छ। यसको मूल रहस्य योगीले ठूलाठूला ऋषिमुनि चिन्तक रहस्यवेत्ताले पनि बुझ्न सक्तैनन्। यसको वास्तविक ज्ञान परमेश्वर शिव स्वयंलाई छ-अरूलाई छैन भनी शास्त्रमा वर्णन छ।

यो विद्या- यो शास्त्र भगवान् शिवको-पशुपतिको उर्ध्व-माथिल्लो मुखबाट उपदेश भएको हो। यसको आफ्नै विशिष्ट मर्यादा छ। त्यसको अतिक्रमण निषिद्ध छ। कुल मार्गको विधिवत् प्राप्ति र पालनाले सम्पूर्ण ऐश्वर्य प्राप्त हुन्छ र अतिक्रमणले अनिष्ट हुन्छ भन्ने शास्त्र निर्देश छ। कुल मार्ग-कौल दर्शनले बताएको वा देखाएको मार्ग हो। यसका लागि वा यसको प्राप्ति लागि कस्तो व्यक्ति अधिकारी हुन्छ, कसले कसरी प्राप्त

गर्नुपर्दछ, कसरी यसको पालन गर्नुपर्दछ भन्ने कुरा रहस्यमय छ । यसका अनुष्ठान विधिहरू अनाधिकारी व्यक्तिमा नजाऊन् भनेर गोप्य राखिएको छ । विशिष्ट अधिकारीलाई मात्र परीक्षा गरेपछि यो विद्या प्राप्त हुन्छ-यो निश्चित हो । यसका विधिमा पञ्चमकार मद्य, मांस, मैथुन, मत्स्य, मुद्राको प्रयोग, वीराचारमा रहेर त्यसका सिद्ध भएर दिव्यआचरणमा आरुढ हुनु र त्यसमा आनन्द लिनु, यसको मूल उद्देश्य हो । कौल मार्गका अनुयायी भोगमा रहेर पनि योगी हुन्छन्, वास्तविक अनासक्त कर्मयोगमा रहन्छन् र दिव्य आनन्दको उपभोग गर्दछन् ।

अन्त्यमा कुलयोगी ब्रह्म नै हुन्छ । अहं ब्रह्मास्मिको साधना गर्दै ब्रह्मत्व प्राप्त गर्नु नै कौल दर्शनको मूल लक्ष्य हो ।

सारांश :

अन्ततः विद्या धेरै छन्, अनन्त छन् । प्राणीलाई आफूलाई बाँच्ने र व्यवहार गर्न सबै विद्या चाहिन्छ । कुनै न कुनै विद्याको आवश्यकता समय समयमा पर्न सक्तछ । तर मूल विद्या ब्रह्मविद्या हो । ब्रह्म नै मूल तत्त्व हो । त्यही नै आत्मा हो । त्यही नै चैतन्य हो- चितिशक्ति हो । यसको अज्ञानबाट वा मिथ्याज्ञानबाट बन्धन हुन्छ । ज्ञानबाट मोक्ष प्राप्त हुन्छ । जन्म र मर्न पर्दैन । यही परा विद्या हो । जुनसुकै दर्शन होस्, यसै मूल तत्त्वको प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रूपबाट विवेचन, विश्लेषण त्यसले गर्दछ, गर्दैन भने त्यो दर्शनै हुन सक्तैन ।

आरम्भमा भने जस्तै दर्शन धेरै छन् तर तन्त्र दर्शनको विवेचना र विश्लेषण उस्तो भएको पाइँदैन । यसको आफ्नो विशिष्ट स्थान छ । तन्त्रलाई भारफुकको माध्यम र ठगि खाने विद्या भन्नेहरू एवं अशुद्ध विद्या-वेदविरोधी भन्नेहरूको पनि कमी छैन तर त्यो कुरा सर्वथा असत्य हो । तन्त्रका कुराहरू देख्दा विचित्र लाग्न सक्तछन् । तैपनि यसको मूल अभिप्राय र अर्थ अर्कै छ । यो परा विद्या हो, ब्रह्मविद्या हो । ब्रह्म प्राप्ति यसको मूल लक्ष्य हो । यसका अनुष्ठानहरू सात्विक, राजस र तामस तीन प्रकारका छन् । जीवनका अशुद्धि निवारण र बिघ्न अपसरण तामस अनुष्ठानबाट हुन्छन् । राजस अनुष्ठानबाट जीवनका आवश्यकताहरूको परिपूर्ति हुन्छ र सात्विक अनुष्ठानबाट परम पुरुषार्थ एवं मोक्ष प्राप्ति हुन्छ । यसैले तन्त्र जीवनशैली हो-जीवनसँग यसको घनिष्ठ सम्बन्ध छ । नेपालमा तन्त्र विद्याको ठूलो परम्परा छ । नेपालको इतिहासमा प्रारम्भमा तन्त्रविद्याको ज्यादै ठूलो विकास नभएको भए पनि मध्यकालमा आएर यसले ठूलो उत्कर्ष पाएको देखिन्छ । मल्लकालमा त तन्त्र विद्याको

स्वर्णकाल नै थियो । त्यसको अवशेष, निरन्तरता अद्यावधि छँदैछ । तन्त्र दीक्षा लिनु, अनुष्ठानहरू गर्नु, तान्त्रिक देवताको प्रतिष्ठा र सपर्या भर्नु, तिनैको कृपाबाट जीवनमा सुख र जीवनपछि मुक्तिको कामना गर्नु आदि नेपालका सनातनीहरूका मान्यता हुन् । तन्त्र नेपालका सनातनीहरूको जीवनसँग घनिष्ठ रूपमा सम्बद्ध छ । तन्त्रलाई पृथक् राखेर नेपाली दर्शन, संस्कृति र धर्मको अध्ययन नै पूर्ण हुँदैन ।

नेपालमा वैदिक, पौराणिक एवं तान्त्रिक कर्मकाण्ड गर्ने, एवं बौद्ध मान्यतासँग सम्बद्ध कर्मकाण्ड गर्ने सनातनीहरूको कमी छैन । जसरी शैव शाक्त तन्त्रमार्गको अनुष्ठान यहाँ हुने गर्दछन्, त्यसै गरी बौद्ध तान्त्रिक अनुष्ठानहरू पनि हुन्छन् । दुवैसँग कतै एउटै भएर, एक अर्कासँग सम्बद्ध भएर, कतै छुट्टिएर, कतै एक अर्काको पूरक भएर दुवै मार्ग हिँडिरहेका छन् । दुवै मार्गका प्रतिपादक तान्त्रिक दर्शन हुन् । यी दुवै दर्शनका मान्यताहरू पनि एक अर्कासँग सम्बद्ध भएका देखिन्छन् । अलिकति पृथक्ता पनि भेटिन्छ तर त्यति ठूलो होइन । शैव शाक्त देवतालाई बौद्ध तन्त्रका साधकले पनि आफ्नै ढङ्गले उपासना गर्ने गर्दछन् । दुवै मार्गले नेपाली जनजीवनसँग घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित गरेका छन् । दार्शनिक सिद्धान्त, तदनुरूप कर्मकाण्ड, मन्त्र प्रयोग, अनुष्ठानहरूका उद्देश्य, मूल लक्ष्य यिनीहरूलाई लिएर शैव-शाक्त र बौद्ध तन्त्रका मान्यतामा धेरै साम्य पनि भेटिने गर्छन् । दुवैको उद्देश्य चाहिँ यौटै हो-यस जीवनमा दुःखको निवृत्ति र सुखको उपलब्धि एवं जीवनपछि जन्म-मरणको चक्रबाट मुक्ति ! यही मानव जीवनका पुरुषार्थ हुन् ।

उपर्युक्त तन्त्र दर्शनहरू शैव शाक्त मार्गका प्रमुख दर्शनहरू हुन् । अरू पनि केही उपदर्शनहरू यसै मार्गका छन् । तिनीहरूका मान्यता यिनै दर्शनसँग प्रायः मिल्दछन् । यसकारण अहिले यहाँ यिनैको मुख्य रूपले उल्लेख गरिएको हो । त्यस्तै नै वैष्णव दर्शन, सौर दर्शन, गाणप (गणेश) दर्शन र बौद्ध दर्शन पनि छन् । ती पनि तन्त्र दर्शन नै हुन् । तर यहाँ एकै ठाउँमा एकैपल्ट सबैको विवेचना गर्न सम्भव छैन । प्रत्येक दर्शनको विश्लेषण गर्दा वेग्लावेग्लै ग्रन्थ बन्दछ । सबैको एकत्र चर्चा गर्न सकिने भएता पनि मूल मूल सिद्धान्तको अङ्गन गर्न पनि असम्भव छ । यसका लागि अनेकौँ विचार गोष्ठी, अध्ययन अनुसन्धानको आवश्यकता पर्दछ । त्यसैले प्रकृतमा शैव शाक्त तन्त्रदर्शनका प्रमुख मान्यताहरूको निर्देशमा सीमाङ्कित यो विचार-पत्र पछिका अन्यान्य विचारपक्षका अपेक्षाहरूको अवसर खोज्दै विद्वत्जन समक्ष प्रस्तुत गरेको छु । शुभम् ।

महायान बौद्ध धर्मका चार सम्प्रदाय

खेन्पो डवाङ वोसेर

नमो गुरु बुद्ध धर्म सङ्घेभ्य

गुरु बुद्ध धर्म सङ्घलाई नमस्कार ! महायान परम्परामा भगवान् बुद्धलाई भन्दा पहिले गुरुलाई नमस्कार गरिन्छ । किन भने बुद्धलाई चिनाएर बुद्धले देखाएको मार्गमा अग्रसर गर्ने काम गुरुले गर्नुभएकाले पहिले गुरुलाई अभिवादन गरेको हो । यसरी महायान मार्गमा लागेर अधि बद्धै क्रमशः तन्त्रमा प्रवेश गर्ने परम्परा रहेको छ ।

सामान्यतया महायानी हुनका लागि सात महाविशेषताले युक्त हुनुपर्दछ । ती हुन्— महालक्ष्य, महासाधना, महाज्ञान, महावीर्य, महोपायकौशल्य, सम्यक साधन र महाकर्मले युक्त हुनु । अर्थात् जुन काम आरम्भ गरे पनि अरूलाई लक्षित गरी सुरु गर्नुपर्ने, आफूलाई भन्दा अरूलाई बढिमहत्त्व दिनुपर्ने, अरूको हितका लागि निरन्तर लागि पर्नुपर्ने, समाजको कल्याणका लागि कहिल्यै हतोत्साहित हुन नहुने, हित हुने विभिन्न कुशल उपाय अपनाउनु पर्ने र शान्ति, उन्नति र शक्ति प्राप्त हुने काम अधि बढाउनु पर्ने आदि ।

महायान मार्गमा प्रवेश गरेपछि गुरु सेवा गरी षडपारमिता लगायत सूत्र परम्परामा भएका ग्रन्थहरूको अध्ययन गरी अभ्यास गर्ने कार्यको थालनी गर्ने, त्रिरत्नको शरणगमन गरी पञ्चशील, अष्टशील तथा विनयपिटक अन्तर्गत २५३ वटा शीलको पालन गर्ने गरिन्छ— लामा भिक्षु भिक्षुणीहरूले । शीलपालन गर्नु भनेको कोही कसैको हित विपरीत नचिन्ताउनु हो ।

यसपछि तन्त्रमा प्रवेश गरी जप साधना गर्नका लागि मूल गुरुबाट तान्त्रिक अभिषेक लिनु पर्छ । बुद्ध धर्ममा प्रवेश गर्ने प्रथम प्रवेशद्वार त्रिशरणगमन हो भने तन्त्रको प्रवेशद्वार अभिषेक । त्यसैले बुद्ध धर्ममा प्रवेश गर्नका लागि उक्त कडीहरू पार गर्न अति आवश्यक छ । त्रिरत्न अर्थात् बुद्धरत्न, धर्मरत्न र सङ्घरत्नको शरणगमन गरे पश्चात् क्रमशः लोक

देवता (भोगवली खाने देवदेवी) लाई ढोग्न नहुने, हिंसा गर्नु नहुने, अवौद्धहरूको सङ्गत गर्नु नहुने नियम पालन गर्नु पर्छ । तन्त्रमा प्रवेश गरे पछि यस लोकलाई देवताको भुवनमा, आफू लगायत सर्वप्राणीलाई देवताको रूपमा, वाणी र शब्दलाई मन्त्रको रूपमा र मनलाई आकाशमय महाशून्यको रूपमा भावना गरी अभ्यास गर्ने गरिन्छ । यसरी साधन अभ्यास गर्ने महायानी भिक्षु भिक्षुणीहरूले शिरमुण्डन गरी तीन प्रकारको रातो र पहेँलो वस्त्र लाउनु पर्छ भने अभिषेक लिएर तान्त्रिक मार्गमा लागेका तान्त्रिक गुरुहरूले कपाल पालेर तीन प्रकारको सेतो वस्त्र लगाउँछन् । यिनले माथि उल्लेखित २५३ वटा शीलहरू पालन गर्नुका साथै निम्न लिखित शीलहरू अनिवार्य रूपमा पालन गर्नु पर्छ । ती हुन – आफूलाई अभिषेक प्रदान गर्ने गुरुलाई अपहेलन गर्नु नहुने, सुगत (बुद्ध) को वचन भन्दा बढी गर्नु नहुने, गुरुभाइ (धर्ममित्रलाई) रिस गरी दोष लगाउनु नहुने, प्राणीप्रतिको मैत्री चित्त छोड्नु नहुने, बोधिचित्त त्याग्नु नहुने, आफ्ना वा अरूको धर्मसम्प्रदायलाई गाली गर्नु नहुने, अपरिपक्व शिष्यलाई गुह्य कुरा बताउन नहुने, पञ्चबुद्धात्मक स्कन्ध (देह) लाई तिरस्कार गर्नु नहुने, स्वाभाविक रूपले शुद्ध धर्ममा सन्देह गर्न नहुने, दुष्टलाई सदा माया गर्न नहुने, नाम रूप इत्यादि रहित धर्म (वस्तु) लाई त्यही रूपमा हेर्न नहुने, श्रद्धालु भक्त जनको मन बिगार्न नहुने, साधनमा चाहिने सद्द्रव्यहरू यथावत् सेवन नगर्ने, प्रज्ञामयस्त्रीलाई निन्दा गर्नु नहुने, आचार व्यवहार त्यागेर नियम पालन गर्नुपर्ने र त्यसको उल्लङ्घन गरे महापापको भागी बन्नु पर्ने तान्त्रिक नियम मान्नु पर्छ ।

महायानी समाजमा व् + ल + म = लामा शब्द अत्यन्त लोकप्रिय शुभ नाम हो । यो संस्कृत भाषाको गुरु शब्दको पर्यायवाची शब्द हो । भारत, श्रीलङ्का, बर्मा, थाइलैण्ड आदि बौद्ध देशमा बुद्ध धर्मको धार्मिक नियम अनुसार प्रव्रजित अनुयायीहरूलाई भन्ते, श्रमणेर, भिक्षु, भिक्षुनी गुरुमा इत्यादि धार्मिक शुभ नामबाट सम्बोधन गरिए भैं नेपालका उत्तरी हिमाली क्षेत्र लगायत, भोट, चीन, भारत, भारतको लद्दाख, सिक्किम, भुटान मङ्गोलीया आदि बौद्ध देशहरूमा वहाँलाई गेज्योङ, गेलोङ, गेलोङमा, आनी, टापा भनेर सम्बोधन गरिन्छ । समग्रमा वहाँलाई सवैले बुझ्ने भाषामा लामा गुरु भनेर बोलाइन्छ । यसको अक्षरशः अर्थ लगाउँदा “ब्ल” (ला) भनेको उत्तर (माथि) र “म” (मा) भनेको स्वामित्व बोधक शब्द हो । यसको मतलब हो शिष्यगणको माथि उच्चासनमा बस्ने योग्य व्यक्ति, विद्याको गद्दौ भारी बोकेको विशिष्ट व्यक्ति भएको हुनाले लामा भनिएको हो । तसर्थ लामा पद प्राप्त गर्नका लागि सूत्र-तन्त्र लगायत सम्पूर्ण बौद्ध

वाङ्मयका शास्त्रहरूको अध्ययन, अभ्यास एवं अनुभव गरेका विद्वान्, मनसन्ततिमा दया, माया र करुणाको जल भरेको, हजारौं, असङ्ख्य शिक्षा प्रेमी शिष्यको सदीच्छा पूरा गर्न सक्ने महापुरुषमात्र लामा हुन योग्य हुन्छ भनिएको छ। तर हाम्रो यहाँ एक जाति विशेषको रूपमा, विभिन्न अपराधिक पेशामा संलग्न वीरबहादुर लामा र मानबहादुर लामाहरूले लामा नामको दुरुपयोग गरेको पाइन्छ। यसबाट लामा समाज र विद्वद्वर्गको नै अपमान गरेको देखिन्छ। तल लिखित धार्मिक निकायहरू लामा समाजका सामाजिक सङ्घ संस्थाको रूपमा प्रस्तुत् गर्न सकिन्छ।

जिंमा सम्प्रदाय

यो जिंमा सम्प्रदाय प्राचीन अर्थात् पुरानो सम्प्रदाय हो। हिमाली क्षेत्रमा अरू धर्म सम्प्रदायहरू भन्दा पहिले प्रचार भएकाले जिंमा भनेको हो। बौद्ध धर्मअन्तर्गत नेपालको उत्तरी हिमाली क्षेत्र लगायत विभिन्न देश र प्रान्तहरूमा प्रचलित सम्प्रदायहरूमध्ये जिंमा प्रमुख सम्प्रदाय हो। ७ औं शताब्दीमा धर्मराजा सोडचन गम्पोको रानी हुन पुगेकी नेपाली राजकुमारी भृकुटि (ल्हचिग ठिचुन)ले आचार्य हुशहङ कूसर, ब्राह्मण शङ्कर र मञ्जुशील आदि विद्वान्हरू निमन्त्रणा गरी लोकेश्वरका २१ सूत्रतन्त्रहरू^१ भोट-भाषामा अनुवाद गरी बौद्ध धर्मको शुभ आरम्भ गरिएको थियो। नवौं शताब्दीमा धर्मराजा ठिस्डो देउचनको शासनकालमा नेपालबाट उपाध्याय शान्तरक्षित, उडियनका आचार्य गुरु पद्मसम्भव, कश्मीरका पण्डित विमलमित्र र लोचावा (दोभाषी) पगोर वैरोचन, कव पलचेग इत्यादि महाप्राज्ञिक सङ्घद्वारा त्रिपिटक (विनयपिटक, सूत्रान्तपिटक र अभिधर्मपिटक), चारतन्त्र (क्रियातन्त्र, चर्यातन्त्र, योगतन्त्र, अतियोगतन्त्र) वर्ग लगायत सम्पूर्ण बौद्ध वाङ्मयका ग्रन्थहरू भोट भाषामा अनुवाद गरी अध्ययन अध्यापन गराएको, बौद्ध धर्मका आधारशिला प्रव्रजित भिक्षुसङ्घको स्थापना गरेको र साम्ये महाविहार (गोन्पा) स्थापना गरी बौद्ध धर्मलाई विस्तारपूर्वक विकास गरेका थिए। राहुल सांस्कृत्यायनका अनुसार दसौं शताब्दीको प्रारम्भमा धर्मराजा ठिरल्पाचनको शासनकाल (ई.८७७-९०९) मा आचार्य जिनमित्र, सुरेन्द्र, जय रक्षित आदि प्राज्ञिक बौद्ध महासङ्घले बौद्ध ग्रन्थहरू अनुवाद गर्ने र पहिले आफ्ना बाजे, बराज्यको पालामा अनुवाद गरेका बौद्ध वाङ्मयका ग्रन्थहरूलाई संशोधन, परिमार्जन गरी अब आइन्दा यसमा कुनै थपघट गर्न नपाउने गरी निश्चित गरेको परम्परालाई जिंमा र यस परम्पराका अनुयायीहरूलाई जिङ्मापा भनिन्छ। यस परम्परामा बुद्धलाई समन्तभद्रको रूपमा, मूल गुरु पद्मसम्भवलाई बुद्धको

निर्माणकायको रूपमा र रुद्रगुरु (गुरुङ्गपो) लाई इष्टदेवता वा आत्मदेवताको रूपमा अथवा अष्टहेरुक - यमान्तक, हयग्रीव, श्रीहेरुक, अमृतकुण्डली, कील, मामाबोतोङ्ग, मोपाटङ्गाङ्ग, जिगतेन छ्योतोद्लाई इष्टदेवको रूपमा मान्दछ र सिंहमुखा र वज्रवाराही आदि देवीहरूलाई शक्तिस्वरूप डाकिनी मान्दछन् भने मूल दर्शनमा जोग्क्षेन^२ (महासन्धि) अर्थात् महासम्पन्न र नौ यान (श्रावकयान, प्रत्येक बुद्धयान, बोधिसत्त्वयान, कृत्यायान, चर्यायान, योगयान, अनुयोग र महाअतियोग) मा मान्ने गरेका छन्। यसका साथै महाकाल, पण्डक, राहु, व्रती, वज्रबराही, चण्डी, श्रीमत्काली, श्मशानपति आदि शक्तिशाली देवदेवी र स्थानीय देवदेवीहरू धर्मरक्षक धर्मपालको रूपमा मानिन्छन्।

उपर्युक्त धर्मराजा ठिसोड देउचन, गुरु पद्मसम्भव र शान्तरक्षित, यी तीनलाई यस सम्प्रदायको मूल संस्थापक एवं शासनको विस्तार गर्ने गुरु र उपासकको रूपमा मान्दछन्। यी तीनलाई लामा बौद्धधर्मावलम्बीहरू खेन, लोव, छ्योसुमको उपनामले पुकार्दछन्। यिनीहरूले कृपा नगरेको भए आज हिमवत् खण्डको असङ्ख्य मानिसहरूले बौद्ध धर्मको रसपान गर्न सम्भव हुँदैनथ्यो। त्यसैले तिनै महात्माहरूको गुण सम्झेर सम्भव भएसम्मको आदर-सत्कार गर्दछन् हिमवत् खण्डका मानिसहरू। यो सम्प्रदाय नेपालका संखुवासभा, सोलुखुम्बु, रामेछाप, दोलखा, सिन्धुपाल्चोक लगायत उत्तरी हिमाली क्षेत्रका अधिकांश जिल्लाहरूमा रहेका छन्। त्यसैगरी भारतका लद्दाख, लाहोर प्रीति, सिक्किम र भूटानसमेतमा फैलिएका छन्। संखुवासभाका डिकी छ्योस्लिङ गोन्पा, सोलुखुम्बुका तेङपोछे गोन्पा, सोलुजुनवेशीको च्यिवाङ गोन्पा, थुब्यान् छ्योलिङ गोन्पा, काठमाडौँ बौद्धका स्येछेन गोन्पा, सेतो गोन्पा, गोरखाको सम्पा छ्योस्लिङ गोन्पा, मुगुको सेर्खाङ गोन्पा, सुङ्ज्योन् गोन्पा, मुस्ताङको गेकर गोन्पा र हुम्लाको रिन्छेन लिङ गोन्पाहरू उदारणार्थ प्रस्तुत गर्न सकिन्छ। त्यसैगरी तिब्बतका खाम प्रान्त, मध्य तिब्बत, भारतका उडिसा प्रान्त, दक्षिण भारतका कर्नाटक र हिमालञ्चल प्रान्तहरूमा पनि यस सम्प्रदायका ठूलाठूला गोन्पाहरू स्थापना गरेका छन्। यस सम्प्रदायको गोन्पामा सूत्र परम्पराका लामा, भिक्षु, श्रमणेर र मन्त्र (तन्त्र) परम्पराका तान्त्रिक (गृहस्थी) गुरुहरू अध्ययन अध्यापन गरिरहेका हुन्छन्।

जिंमा सम्प्रदायको परमपूज्य गुरु मिन्लिङ ठिछेन हुनुहुन्छ भने यस सम्प्रदायको मुख्य शाखाहरू मिन्लिङ, कथोग, दोर्जेटाक, पालयुल, स्येछेन र जोग्छेन रहेकाछन्। यस सम्प्रदायका अनुयायीहरूलाई उच्च दर्शनिकका रूपमा हेरिन्छ।

जिमाको गोन्पामा अध्ययन अध्यापन गर्ने पाठ्य पुस्तकहरू

१) प्रतिमोक्षसूत्र २) विनयसूत्र (श्रावकयानको मतनुसार)
३) अभिधर्मकोश ४) अभिधर्मकोशसमुच्चय (वैभाषिक मतनुसार)
५) माध्यमिक मूलप्रज्ञा ६) बोधिचर्यावतार ७) चतुःशतक ८) मूलमाध्यमिक
र मैत्रीको पञ्चवर्गीयग्रन्थहरू योगचारमतको आधारमा पढाइन्छ। यसलाई
जिमापाहरू स्युडछेन च्युसुम (१३ महाग्रन्थ) भन्छन्।

उपर्युक्त विषयमा माध्यमिक (कक्षा ९) देखि चार वर्ष अध्ययन पूरा
गरे पछि राब्ज्याम्पा पूर्ण हुन्छ र राब्ज्याम्पाबाट तीन वर्षको अध्ययन
सकेपछि उमा थटाल मार्वी वाङ्छ्युक हुन्छ त्यसबाट दुई वर्षको अध्ययन
पूरा गरेपछि दोडाक राब्ज्याम्पाको सत्रहरू पास गर्नुपर्छ र मात्र आचार्यको
प्रमाणपत्र पाइन्छ। यसको अर्थ क्रमशः पारमिताज्ञाता, माध्यमिक ज्ञाता र
सूत्र तन्त्रज्ञाता भइन्छ।

यस सम्प्रदायमा त्रिपिटक लगायत कामा र तेर्मा नामक महत्त्वपूर्ण
पुस्तकहरू पनि भएको पाइन्छ। 'कामा' भनेको गुरु वंश परम्परानुसार
अविच्छिन्न रूपमा प्रचार भई आएका पुस्तकहरू र 'तेर्मा' भनेको ९ औं
शताब्दी तिर गुरु पद्मसम्भवले योग्य पात्रहरूलाई देशना गरेको तर तत्काल
प्रचारमा ल्याउन नसकी गोप्यस्थानमा लुकाइराखेको पछि समय अनुकूल
हुदाँ त्यस ठाउँबाट निकालेर प्रचारप्रसारमा ल्याएका ग्रन्थरत्नहरू हुन्।

कर्ग्युद् सम्प्रदाय

जिन (बुद्ध) बज्रधरले देशना गरेको गुह्य तान्त्रिक विद्याहरू
अविच्छिन्न रूपमा मूल गुरुको आज्ञा अनुसार अक्षरशः पालना गर्ने एउटा
धार्मिक सम्प्रदायको नाम हो कर्ग्युद्। बुद्धरूपी गुरुको आज्ञा पालना गर्ने
भएकोले यसलाई गुरुवंशपरम्परा (कर्ग्युद्) समेत भन्ने गरेको पाइन्छ। यस
गुरुपरम्परालाई हिमाली क्षेत्रमा स्थापना गर्नका लागि गुरु मरप लोचवा
(सन् १०१२-१०९७) ले तीन पटकसम्म नेपाल र भारतको भ्रमण गरेको
प्रमाण पाइन्छ (भोट-चीन बृहत् शब्दकोश, २०६०)। उनले भारतका
महासिद्ध गुरु नरोपाको दर्शन र उहाँका चरणकमलमा शिरोपर गरी
महामुद्रा (निर्वाण) अन्तर्गत रहेको सम्पूर्ण तान्त्रिक विद्याको शिक्षादीक्षा र
अभिषेक ग्रहण गरे। यस सम्प्रदायमा विभिन्न उपनामबाट प्रचारप्रसार
भएका मध्ये उनीमार्फत हिमाली क्षेत्रमा प्रचारप्रसार भएको गुरुपरम्परालाई
द्वगपो कर्ग्युद् भनिन्छ। यो विस्तृत प्रचारप्रसार हुने क्रममा गुरुवंशजको
नामबाट कर्म-कर्ग्युद् छलपा-कर्ग्युद्, बरोम-कर्ग्युद्, फगटु-कर्ग्युद् गरी चार
ठूला वर्गहरूमा विस्तार भएका छन्। त्यसमध्ये फगटु गुरुवंशान्तर्गत

डिगुड-कर्ग्युद्, डुग्पा-कर्ग्युद्, यजाङ-कर्ग्युद्, ठोपु-कर्ग्युद्, शुग-सेब-कर्ग्युद्, मेलपा-कर्ग्युद्, मरछङ-कर्ग्युद्हरू विकास भएका छन् । त्यस्तै महासिद्ध ख्याटुबमार्फत प्रचारप्रसार भएको गुह्य तान्त्रिक गुरुरपरम्परालाई शहाङपा- कर्ग्युद् भनिन्छ । यस सम्प्रदायका मूल इष्ट देवता चक्रसंवर हुन् भने यसको मूल दर्शन अर्थात् अन्तिम लक्ष्य महामुद्रा (निर्वाण) प्राप्त गर्नु हो । यस सम्प्रदायले चतुर्भुजा महाकाललाई धर्मरक्षक धर्मपालको रूपमा मान्दछ । तसर्थ यस किसिमको गुरुशिक्षापद्धतिलाई कर्ग्युद् र यस परम्पराको अनुशरण गर्ने शिष्यसङ्घ अर्थात् अनुयायीहरूलाई कर्ग्युद्पा भनिन्छ ।

यस सम्प्रदायमा सिद्ध तैलोपा, नरोपा, मरपा, मिला र द्वग्पो ल्हाज्येलाई वंशपरम्पराका ५ परम पूज्य गुरु मानिन्छ । उपर्युक्त ४ ठूला वर्ग र ८ साना वर्गका अनुयायीहरूले जुन देवदेवीको पूजा गर्दा पनि पहिले उक्त ५ परम पूज्य गुरुहरूको प्रार्थना गरेपछि मात्र अन्य देवदेवीको पूजा आरम्भ गर्दछन् । यस सम्प्रदायको महागुरु मर्पाको अन्यतम चेला महायोगी मिलान्यपाले जिन्दगी भरि सिस्नुको भोलमात्र खाएर महामुद्राको अभ्यास गरी उत्तरी हिमाली क्षेत्रमा बुद्ध धर्मलाई स्थायित्व दिन अविस्मरणीय कार्य (चर्या) गरेको कथन छ । हाल प्रचारप्रसारमा रहेका सत्रौँ कर्मपा यही वंशपरम्पराका प्रमुख गुरु हुन् । उहाँलाई अवतारी परम्पराबाट पदस्थापना गरिन्छ । यो सम्प्रदाय नेपालका केही जिल्लाहरूका अतिरिक्त तिब्बतका विभिन्न प्रान्तमा, भारतको लद्दाख र भूटानमा व्यापक रूपमा फैलिएको छ, भूटानमा भूटान सरकारले राष्ट्रिय मान्यता प्रदान गरी मानेको यही सम्प्रदायान्तर्गतको डुग्पा-कर्ग्युद् हो । दोलखाको लब्छ्यी गोन्पा, विगु आनी गोन्पा र काठमाडौँका दाब्जाङ गोन्पा र पोखराको स्याङपा गोन्पा र सिक्किम गान्तोकको कर्मपा गोन्पाहरू यस सम्प्रदायका ठूला गोन्पाहरू हुन् । कर्ग्युद् सम्प्रदायका परमपूज्य गुरु कर्मपा हुनुहुन्छ र वहाँले लगाउने चमकमय टोपी उड्ने विश्वास गरिन्छ । यस सम्प्रदायमा ध्यान भावनालाई बढी महत्त्व दिइन्छ ।

सक्या सम्प्रदाय

जिमा सम्प्रदायको निकट रहेर खोन्कोनक्षोग ग्यालपो (सन् १०३४-११०२) ले डोगमी येशे -लोचावा) लाई तन, मन र वचनद्वारा आदर सत्कार गरी मूल गुरु मान्ने गरेका थिए । त्यसपछि महासिद्ध विरूप आदि हेवज्रतन्त्रका अनुयायीहरूले अनुशरण गरी आएको धार्मिक वंशपरम्परालाई अपनाएर सङ-डाग-सर्मा (अर्वाचीन गुह्यमन्त्र)को आध्यात्मिक शिक्षादीक्षा

ग्रहण गरी प्रचारप्रसार गरिआएको धार्मिक सम्प्रदायको नाम हो सक्या । “स” भनेको माटो र “क्या” भनेको सफेद, खैरो र पाण्डु ठाउँहरूलाई भनिन्छ । अर्थात् खैरो माटो भएको ठाउँमा प्रथम गोन्पा स्थापना गरेको हुनाले यस सम्प्रदायको नाम सक्या भएको हो भनिएको छ । यस सम्प्रदायको प्रथम संस्थापक खोनकोछोग ग्यालपोको स्वर्गारोहण (सन् ११०२) पश्चात् उहाँका उत्तराधिकारी सछेन कुनग् जिपो, सोनम चेमो, टग्पा ग्यल्छेन, सपेन कुनगा ग्याल्छन् र डोगोन छ्योग्याल फग्पा आदिले यस सम्प्रदायलाई निरन्तरता प्रदान गर्ने काम गरे । उक्त ५ गुरुलाई यस सम्प्रदायका ५ परमपूज्य एवं सक्य गोड्मा डाको नामले पुकारिन्छ । सङ्ख्याको हिसाबले यस धर्म सम्प्रदायका अनुयायीहरू अलि कम भए पनि धर्म शासनको सेवा गर्ने विद्वद्बर्गको सङ्ख्याचाहिँ कम छैन । हिमवत् खण्डमा सर्वप्रथम पण्डितको पदवी प्राप्त गर्ने यही सम्प्रदायका चौथो व्यक्ति सपेन (सक्य पण्डित) कुनगा ग्याल्छन् थिए र ऊ उनले मङ्गोलका सरदार चाँगिज खाँलाई आकर्षित पारी युद्ध मत्थर पार्ने काम गरेका थिए । नेपाल हुँदै हिमालतिर जानु भएका नन्दहरि (शङ्कराचार्य?)लाई शास्त्रार्थ (हुम्ला जिल्ला)मा पराजित गरी वहाँको जटावाल शिर हालसम्म सक्या गोन्पामा राखिरहेको छ भनी सक्या पण्डितको जीवनीमा लेखिएको पाइन्छ । उनको स्वर्गारोहण पश्चात् उनका उत्तराधिकारी डोगोन छ्योग्याल फाग्पाले शासक कुबई खाँलाद्वारा सोधिएको प्रश्नको कुशलता पूर्वक उत्तर दिनु हुँदा राजा खुशि भई तिब्बतलाई धर्मदक्षिणाको रूपमा प्रदान गर्दा उनी तिब्बतका शासक समेत भएका थिए । यस सम्प्रदायमा वंश परम्परानुसार सङ्घप्रमुख (मठाधीश) हुने परम्परा रहिआएको छ । यस सम्प्रदायको मठाधीशलाई सक्य गोडमा भनिन्छ । सक्या सम्प्रदायमा छर्पा र डोर्पा नामक दुई प्रमुख शाखा देखिन्छ ।

यस सम्प्रदायले नेपालको मुस्ताङ जिल्ला र काठमाडौँको बौद्ध, तिब्बतको तोद् प्रान्त, भारतको राजपुर, दार्जीलिङ आदि स्थानमा धार्मिक केन्द्र (गोन्पा) हरू स्थापना गरेका छन् । जिङमा सम्प्रदायमा जस्तै सक्य गोन्पामा पनि तन्त्र र सूत्रपरम्पराका लामा गुरुहरू अध्ययन गरिरहेका हुन्छन् । अनि तान्त्रिक गृहस्थी गुरु र ध्यान गरी बस्ने ध्यानी (भावक) गुरुहरूले कपाल पालेर लट्टा पारेका हुन्छन् भने भिक्षुहरूले कपाल काटेर मुडुलै पारेका हुन्छन् । यस सम्प्रदायका गोन्पाहरू सेतो र रातो कमेरोले पोतिएको हुन्छ । यस सम्प्रदायले अँगालेको मूल धार्मिक दर्शनलाई नाङ्सुम ग्युसुम र तदनुरूपको मूल ग्रन्थ डाछेन च्योग्य भनिन्छ । यस सम्प्रदायका मूल देवतालाई क्ये दोर्जे (हेवज्र) र धर्मपालका रूपमा महाकाललाई

मानिन्छ । यस परम्पराद्वारा चलिआएको धार्मिक सम्प्रदायलाई सक्थ्यो र यसका पक्षधर अनुयायीहरूलाई सक्थ्यो भन्दछन् । लामा महायान समाजमा बौद्ध वाङ्मयका ग्रन्थरत्नहरू संरचना र व्याख्यान गर्ने कार्यमा यस सम्प्रदायको गुरुहरूको नाम उच्च स्थानमा रहेको पाइन्छ ।

गेलुग् सम्प्रदाय

महायान बौद्ध धार्मिक परम्परामा प्रचलित सम्प्रदायहरूमध्ये गेलुग् पनि एक महत्त्वपूर्ण सम्प्रदाय हो । भोटको रवज्युङ छैटौँ अग्नि चरा वर्ष (सन् १३५७) मा दोम्प चोङखा गाउँमा जन्मनुभएका लोजाङ टग्पाले सानै उमेरदेखि बौद्ध धर्ममा प्रवेश गरी भिक्षु धर्म (शील) ग्रहण गरेका थिए । उनले क्रमशः बौद्ध साहित्य, दर्शन र तन्त्रहरूको विषयमा गहिरो अध्ययन अध्यापन गरी बौद्ध धर्ममा देखिएका त्रुटिहरू संशोधन गरे । तत्पश्चात् अतीश दीपङ्करले आरम्भ गरेको कदम् सम्प्रदायलाई केही परिवर्तन गरी गेलुग् सम्प्रदायको स्थापना गरे (देवथेरमरपो ई.सं. १३४६-१३६३), सर्वप्रथम रिबोछे (महापर्वत) भन्ने स्थानमा यस सम्प्रदायको "गदेन नम्पर ग्यल्बीलिङ" नामक गोन्पा स्थापना भएको थियो । त्यही गोन्पा स्थापना भएको ठाउँका नामबाट यस सम्प्रदायको नाम रिबो गेलुग् भएको हो । लोजाङ टग्पाले गोन्पाहरूमा बौद्ध धर्म दर्शनका बारेमा शास्त्रार्थ गर्ने, वाद संवाद गर्ने, अध्ययन, अध्यापन गर्ने अनुसन्धान तथा अन्वेषण गर्ने शैक्षिक परम्पराको पनि व्यवस्था बसाले । विशेष गरी विनयसूत्रको पठनपाठन प्रक्रियालाई ठूलो महत्त्व प्रदान गरी विनय धर्म पालना गर्ने भिक्षुसङ्घको विकास गरेका थिए । आफूले प्रारम्भ गरेको मूल धर्म दर्शनको नाम महामाध्यमिक (उमाछेन्पो) भन्ने नामकरण गरी आफू र आफ्ना अनुयायीहरूलाई माध्यमिक (उमापा) भन्ने गरेका थिए । त्यसैगरी आफ्ना मूल इष्ट देवताका रूपमा वज्रभैरव र महाकाल, धर्मराजा र वैश्रवणलाई धर्मपालका रूपमा मान्ने गरेका छन् । यस सम्प्रदायका संस्थापकहरू ज्ये चोङखपा लोजाङ टग्पा र उहाँका दुई शिष्यलाई ग्यल्छप दरमा रिन्छेन र ख्यटुव गेलेग् पाल्जाङ भनिने तीन जनालाई ज्ये यपस्यासुम (तीन पिता पुत्र) भनिन्छ । यसरी माथि उल्लेख भएको प्रक्रियाअनुरूप चलिआएको परम्परा अर्थात् सम्प्रदायलाई गेलुग् सम्प्रदाय भन्ने गरिन्छ र यस सम्प्रदायको अनुशरण गर्ने अनुयायीहरूलाई गेलुग्पा भनिन्छ ।

यो सम्प्रदाय तिब्बतका अधिकांश प्रान्तमा फैलिएको ठूलो धार्मिक संस्था हो । हाल यो नेपाल र भारतका केही प्रान्तहरूमा पनि विकास भएको छ । काठमाडौँको कपन गोन्पा यस सम्प्रदायको एक नमूनाको

रूपमा प्रस्तुत गर्न सकिन्छ। भारतका विभिन्न प्रान्तमा यसै गोन्पाहरू स्थापना गरेका छन् र महायानी समूहमा धेरै सङ्ख्यामा लामा भिक्षु भएको धर्म सम्प्रदाय पनि यही हो। तिब्बतको ल्हासास्थित सेरा, डेपुङ र गादेन गोन्पाहरू यस सम्प्रदायका प्रमुख शिक्षण संस्थानहरू हुन्। यसमा सन् १९५९ अघिसम्म हजारौंका सङ्ख्यामा लामा भिक्षुहरू अध्ययन अध्यापन गरिरहेका थिए। यस सम्प्रदायमा विद्वद्वर्गबाट छनौट गरी गादेन ठिपा (सङ्घनायक) नियुक्त गर्ने परम्परा रहेको छ। गादेन ठिपामा नियुक्त भए पछि सुनको गद्दीमा बस्न पाइन्छ। त्यसैले लामा समुदायमा “आमाको छोरालाई विद्या भए गादेनको स्वर्ण गद्दी खाली छ” भन्ने भनाइ छ। सङ्घ नायकको समय अवधि ७ वर्षको हुन्छ। हालसम्म १०२ सङ्घ नायकले स्वर्ण गद्दी आरोहण गरिसकेका छन्।

गेलुग् सम्प्रदायको गोन्पामा अध्ययन अध्यापन गर्ने पाठ्य पुस्तकहरू

१. विनयसूत्र (श्रावकयानको मतनुसार), २. प्रमाणवार्तिक ३. अभिधर्मकोश (वैभाषिक मतानुसार) ४. प्रज्ञापारमिता (अभिसमय-लङ्कारशास्त्र, योगाचारको मतानुसार) ५. माध्यमिकशास्त्र र यस अन्तर्गतका ग्रन्थहरू माध्यमिक परम्परानुसार अध्यापन गर्ने गरिन्छ।

यी पाँच मूल ग्रन्थलाई स्युङछेन् पोडा भन्छन्। यी विषयहरू उत्तीर्ण हुन फर्छिन् राब्ज्याम्पा, उमापा र गेशे राब्ज्याम्पाको स्तर (कक्षाहरू) पास गर्नु पर्छ अथवा माध्यमिक (कक्षा ९) देखि १६ वर्षसम्म निरन्तर अध्ययन गरी स्नातकोत्तर उत्तीर्ण भए पछि दोराम्पा र छोग्राम्पा तथा ल्हाराम्पाको मौखिक शास्त्रार्थमा पास गर्न सके तिनले ल्हाराम्पाको गेशे उपाधि पाइन्छ (गेशे भनेको कल्याणमित्र भनिएको हो)। यस पछि मन्त्र (तन्त्र)मा प्रवेश गरी यस परम्पराको विधि (जप, साधन) पूरा गरे पछि डाग्राम्पाको उपाधि पाइन्छ। यस पछि आ-आफ्ना योग्यता अनुसार खेन्पो पद प्रदान गरी ठूला ठूला गोन्पाको प्रमुख लामामा नियुक्ति गरिन्छ।

हाल केन्द्रीय तिब्बती उच्च शिक्षा संस्थान, स्नातकोत्तर, सारनाथ, वाराणसीले संपूर्णानन्द संस्कृत विश्व विद्यालयबाट सम्बन्धन प्राप्त गरी उपर्युक्त चारै सम्प्रदायको पाठ्यक्रम र पाठ्य पुस्तक लगायत संस्कृत, हिन्दी, अङ्ग्रेजी, पाली आदि विषयहरू समावेश गरी निम्ननुसारको स्तर कायम गरी प्रमाणपत्र प्रदान गर्ने गरिएको पाइन्छ।

१ उमा होग्मा = पूर्वमाध्यम, (S.L.C.) २ उमा गोडमा = उत्तरमाध्यम, (10+2) ३ त्यान्व्योपा = शास्त्री, (B.A.) ४ लोपोन = आचार्य, (M.A.) ५ रिग्यिकाङजीन = विद्यावारिधि, (PH.D.)

बोन सम्प्रदाय

भोट देशमा बौद्ध धर्म प्रचार हुनुभन्दा पहिले प्रचार भएको एक सम्प्रदायको नाम हो बोन। सन् १९५९ सम्ममा यसले धर्म सम्प्रदायको मान्यता प्राप्त नगरेको भए पनि हाल एक धार्मिक सम्प्रदायको मान्यता प्राप्त गरेको छ।

यसका संस्थापक गुरुको नाम तोनपा शेन्राब हो तर यो कहिले आगमन भएको तिथिमिति निश्चित भएको देखिँदैन। भोटमा यो व्यापक प्रचार भएको बेला दोल्बोन, छ्यार बोन र ग्युरबोनको नामले तीन समूह भएको पाइन्छ। तर पछि संशोधन गरी बोनकार (सेतो बोन) र बोननाक (कालो बोन) मा मात्र सीमित गरेको पाइन्छ (भोट चीन बृहत् शब्दकोश, ई.स. १९८५)। त्यस समयमा तिनीहरूले भूतप्रेतलाई प्रार्थना गरेर पूजा गरेको आधारमा मृतकको काजक्रिया र जीवितको उपचार गर्ने गर्दथे। हाल नेपालका कुनै जनजातीय समूहभित्र जीव हत्या गरी मरणक्रिया गर्ने चलन पनि त्यही बोन परम्पराकै हो भन्ने लाग्छ। यो भविष्यमा अनुसन्धानले बताउने कुरा हो।

यस सम्प्रदायले भोटका ९ औँ राजवंश पुदेगुङ्ग्यालको समयकालमा राजकाजको काममा पनि समावेश भई शासन चलाउन मद्दत गरेको पाइन्छ (भोट चीन बृहत् शब्दकोश, १९८५: १८५३)। तत्पश्चात् ७ औँ शताब्दीबाट भोटका राजाहरूले बौद्ध धर्म अपनाउन थालेपछि यसले निकै ठूलो उतारचढाव बेहोर्नु पर्यो, तर पछि गएर बुद्ध धर्मसँगै मेलमिलाप गरेर बसेको अवगत हुन्छ। किनभने महायानी बुद्ध धर्ममा प्रचलित धार्मिक शब्दहरू बोन सम्प्रदायले पनि प्रयोग गरेको देखिन्छ। जस्तै “नवयान”, यो ज्रिडमा सम्प्रदायको आफ्नो धार्मिक विशेषता हो, यो बोन धर्ममा पनि पाइन्छ। त्यस्तै ज्रिडमा सर्मा (प्राचीन, अर्वाचीन) यो भोटमा ७-१० औँ शताब्दीको अघि पछि बुद्ध धर्म प्रचार प्रसारको क्रममा प्रयोग गरेको शब्द हो, यही शब्द बोनहरूले पनि प्रयोग गरेको पाइन्छ। त्यस्तै ग्यकार केदु (भारतीय भाषामा) वा आर्य भाषामा अनुवाद गरेको भन्ने प्रचलित शब्दहरू बोन ग्रन्थमा पनि जस्ताका त्यस्तै प्रयोग गरेको प्राप्त हुने हुँदा उनीहरू एकआपसमा धार्मिक सहिष्णुता अपनाएर बसेको बुझिन्छ। यस सम्प्रदाय अन्तर्गत सेता बोनहरू नेपालका पश्चिम डोल्पा र मुस्ताङ जिल्लामा केही गोन्पाहरू र काठमाडौँको सीतापाइलामा पनि एउटा ठूलो गोन्पा स्थापना गरेको पाइन्छ। त्यस्तैगरी भारतको सिमलामा बोनहरूको शिक्षणसंस्था भएको सुनिन्छ। तिब्बतमा फाटफुट मात्रमा भएको र तिब्बतको पूर्वी खामतिर पनि यो सम्प्रदाय भएको बुझिन्छ। बौद्धहरू स्तूप, मणि, गोन्पा र

स्वयम्भू आदि दायौबाट प्रदक्षिणा (घुम्ने) गर्छन् भने बोनहरू वायाँबाट । महायानी बौद्धहरूको उत्तर वस्त्र रातोमा पहेंलो गाँसिएको लगाउँछन् भने बोनहरू रातोमा नीलो । यस सम्प्रदायमा पनि रिन्पोछे, अवतारी र खेन्पो (प्राज्ञ) आदि भएको पाइन्छ । यो सेतो बोनको सङ्क्षिप्त वृत्तान्त हो । यस सम्प्रदायको परमपूज्य गुरु म्यानरी ठिजिन हुन् भने यस वर्गका धार्मिक चिन्ह, अमर र निर्वाणको चिह्न युँडटुड हुन् । बौद्धहरूले प्रयोग गर्ने युँडटुड चाहिँ यसरी दायौँतिर घुमेको हुन्छ । कालो बोन बुद्ध धर्मको विपरीत भएकाले त्यस बारे केही बताउन उचित लागेन ।

यसका अतिरिक्त महायानी बौद्ध सम्प्रदायमा दीर्घजीवी र सुस्वास्थ्यका लागि अपरिमितायुको पूजा उपासन गर्ने गरिन्छ भने लोकको उद्धार गर्न सहस्रभुजा लोकेश्वरको, लोकलाई दया, माया र शान्ति प्रदान गर्न आर्य अवलोकितेश्वरको, लोकमा विघ्न बाधा हटाउन वज्रपाणि र एकजट्टी देवीको, ज्ञान उपार्जन गर्न मञ्जुश्री र सरस्वतीको, धन सम्पत्ति प्राप्त गर्न कुवेर र वसुन्धराको, पापनष्ट गर्न वज्रसत्त्व र आर्य आवरणविष्कम्भीकको, विवाह गर्दा मञ्जुश्री र कालचक्रको, घरको जग खन्दा क्षितिगर्भ र पृथ्वी देवीको, नानीको न्वारन गर्दा वज्रचण्डक्रोध र वज्रविदरणको, सिद्धि प्राप्त गर्न आर्यताराको, वर्षा वर्षाउन नागराजाको, बालीनाली फस्टाउन भूमिदेवीको, प्राकृतिक वातावरण जोगाइराख्न वृक्षदेवताको र प्राकृतिक सम्पदालाई जोगाइ राख्न हिमाल र तालहरूलाई देवदेवीको बासस्थानको रूपमा आदि इत्यादिको श्रद्धा, भक्तिपूर्वक पाठ पूजा गरी घर परिवार, छरछिमेक, घरगाउँ, देश परदेश र जगत् प्राणी सबैको सुख, शान्ति र समृद्धिको कामना गरिन्छ । अरूको सुख सुविधानै आफ्ना श्री सम्पत्ति सम्झिने महायानी समुदायमा सुख शान्तिको कामना गर्ने सचेत प्राणी सबैले सत्परम्पराको अनुशरण गर्नु भन्ने चाहना रहेको छ । सबैमा सदबुद्धि आऊन् । यही शुभकामनाका साथ भवतुसर्वमङ्गलम् । ॥

पादटिप्पणी

१ लोकेश्वरका २१ सूत्रहरू— कारण्डव्यूहसूत्र, पद्मगर्भसूत्र, एघारमुखे (अवलोकितेश्वर)को सूत्र, एघारमुखे (अवलोकितेश्वर) को धारणी, अमोघपाशको सूत्र, उत्तरार्ध अमोघपाशसूत्र, पद्मवरवशचक्रवर्ती, मन्त्र- विधिको तन्त्र, चिन्तामणिको धारणी, महाकरुणाअवियोगसूत्र, प्रभाव्यूह, पद्ममुकुटसूत्र, षडक्षरसूत्र, सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, पुण्डरीकसूत्र, विभिन्न नदीको सूत्र, आभासलीलासूत्र, एक सय आठ शुभनामसूत्र, सम्पूर्ण शुभनाम देशना गरेको सूत्र, हजार हात हजार आँखावाला (अवलोकितेश्वर) को सूत्र आदि ।

२. जोगछेन (महासन्धि)- जिमा परम्पराको उच्चतम आध्यात्मिक मूल दर्शन एवं अप्रतिहत दर्शन ।

३. महामुद्रा-निर्वाण, महाप्रहाण (सबै दोष छोडेको), महाबोध (महाज्ञान) र महाचित्त (ठूलो मन) अर्थात् तीन महागुणले युक्त महासिद्धिलाई महामुद्रा भनिन्छ । यसलाई अपरिवर्तनीय महासुख र पर्यन्तको महाफल पनि भन्ने गरिन्छ ।

४. महामाध्यमिक (उमा छेनपो)- मध्यम मार्ग, उच्छेदवाद र शाश्वतवादको वादविवादलाई नछोड्कन देखाएको मार्गदर्शन ।

मनोविज्ञान एक परिचय

डा. तिमोथी अर्याल

मनोविज्ञान एक रोचक र अत्यन्त उपयोगी विषय हो । मनोविज्ञानले प्रायः सबै स्तरका व्यक्तिहरूको सेवा गरिरहेको छ । मानव जीवनका समस्याहरू समाधान गर्न र व्यक्तित्व विकास गर्न मनोविज्ञानले बहुमूल्य सहयोग पुऱ्याएको छ । Edwin Boring का अनुसार मानिस के हो ? त्यसको बारेमा मनोविज्ञानले बताउने गर्छ । मनोविज्ञान मानव व्यवहार अध्ययन गर्ने विज्ञान हो । हामी जे गर्छौं त्यसको उत्तर मनोविज्ञानले खोज्ने गर्छ । मानव व्यवहारलाई हाम्रा सवेगहरूले के कस्तो प्रभाव पार्छन् ? लागुपदार्थ किन र कसरी हानिकारक छ ? स्मरण कसरी बढ्छ ? हामी किन बिर्सन्छौं ? के म अरूको समस्यामा मद्दत गर्न सक्छु ? कुशल नेतृत्व कसरी गर्ने ? अन्तर्सम्बन्ध र जीवनका समस्याहरू कसरी समाधान गर्ने ? ती कुराहरूको अध्ययन र अनुसन्धान गरेर ठीक उत्तर निकाल्ने कोसिस मनोविज्ञानले गर्छ ।

मानव जीवनका समस्याहरू अनगिन्ती छन् र ती समस्याहरू दिनहुँ बढ्दो क्रममा छन् । समाजमा विभिन्न किसिमका समस्याहरू जस्तैः अपराध, हिंसा, बेरोजगार, युद्ध, वातावरणीय प्रदूषण, अनियमित संवेगात्मक समस्या, मानसिक समस्या आदि पनि बढ्दो मात्रामा छन् । यसैगरी मानिसले प्राकृतिक समस्याहरू पनि बढ्दो मात्रामा भोग्नु परेको छ । विज्ञानले गरेका खोजी र प्रगतिहरू पनि बढ्दो क्रममा छन् । जे-जति खोज, आविष्कार, प्रगति भए पनि मानव समस्या पूर्ण रूपमा समाधान गर्न असम्भव छ । जे होस् मानव समस्या समाधानमा मनोविज्ञानले पुऱ्याएको योगदान प्रशंसनीय छ ।

मनोविज्ञानले विभिन्न क्षेत्रमा पुऱ्याएका सहयोगको विश्लेषण गर्नु अघि यस विषयभित्र पर्ने तीन कुराहरू जस्तैः यो एउटा विज्ञान हो, यसले व्यवहार (मानव तथा पशुपङ्क्षीको) अध्ययन गर्छ, अनि यसले मानिस वा प्राणीलाई जीवधारी (Organism) भनेर सम्बोधन गर्छ । यी कुराहरूको जानकारी हुनु राम्रो हुन्छ ।

मनोविज्ञान एउटा विज्ञान हो

कुनै पनि क्षेत्रको विज्ञान प्रयोगमा आधारित हुन्छ, जसका तथ्यहरू होसियारपूर्वक सङ्कलन गरिन्छ। यो मानिसको विचार वा राय सुझावमा आधारित हुँदैन। मनोविज्ञानको मुख्य उद्देश्य नै मानिसको बारेमा वास्तविक कुराहरू सप्रमाण पत्ता लगाउनु हो।

वैज्ञानिकहरूले अनुसन्धानद्वारा तथ्यहरू सङ्कलन गर्छन्। यस्तो कार्य गर्न अवलोकन पद्धति अनुकरण गर्छन्। अनुसन्धानबाट पत्ता लागेका कुराहरूलाई अरू तथ्यसँग तुलना गरेर त्यसको वैज्ञानिक निष्कर्ष निकाल्छन्। यस पद्धतिबाट सिद्धान्तहरू निर्माण गर्छन्। अवलोकनबाट प्राप्त भएको तथ्यका आधारमा सिद्धान्तहरू परिवर्तन र परिमार्जन हुँदै जान्छन्।

मनोविज्ञानले व्यवहारहरू अध्ययन र अवलोकन गर्छ

मानिस अथवा जनावरहरूको व्यवहारलाई प्रत्यक्ष रूपमा विशेष प्रकारका औजारहरूको प्रयोग गरेर अवलोकन गरिन्छ। चिन्तन, सिकाई र स्मरण विशेष प्रकारका विधिद्वारा अध्ययन गरिन्छ। संवेगहरू शरीरमा आउने परिवर्तनको मापन र व्यवहारको अवलोकन गरेर अध्ययन गरिन्छ।

मानिस वा प्राणी एउटा जीव हो

मनोविज्ञहरू मानिस वा प्राणीलाई जीवधारी भन्दछन्। मनोविज्ञहरू बढी मात्रामा मानव व्यवहारको अध्ययन अनुसन्धानमा इच्छुक हुन्छन्। तर पनि कुकुर, मुसा, वनमान्छे, बाँदर, परेवा आदिको पनि उनीहरूले अध्ययन गर्छन्। धेरै प्रकारका अनुसन्धान र प्रयोगहरू मानिसमा गर्न नमिल्ने भएकाले जनावरहरूमा अनुसन्धान गर्नुपरेको हो।

मनोविज्ञानका विभिन्न क्षेत्रहरू

मनोविज्ञानका थुप्रै क्षेत्रहरू हुन्छन्, जसमध्ये मनोविज्ञहरूले एउटा क्षेत्रमा दक्षता हासिल गरेका हुन्छन्। यी क्षेत्रहरू यस प्रकारका छन् :

१. प्रयोगात्मक मनोविज्ञान (Experimental Psychology)

प्रयोगात्मक कक्षहरूमा मनोविज्ञान सम्बन्धी अनुसन्धान गर्ने क्षेत्रलाई प्रयोगात्मक मनोविज्ञान भनिन्छ। यस्तो प्रयोग गर्दा मुख्यतया: संवेग, ग्रन्थी, स्नायुप्रणाली आदिको क्षेत्रमा बढी केन्द्रित हुन्छन्। यस्ता मनोविज्ञहरू स्कूल तथा क्याम्पसहरूमा कार्य गर्छन्। यसैगरी अनुसन्धान

गर्ने कार्यालय, उद्योगहरू, अस्पताल, सरकारी कार्यालय आदिमा कार्य गर्छन्। हाम्रो देश नेपालमा प्रयोगात्मक मनोविज्ञानको सुरुवात नै भएको छैन।

२. औद्योगिक मनोविज्ञान (Industrial Psychology)

औद्योगिक मनोविज्ञानले कर्मचारीहरू छनोट गर्ने र उनीहरूको क्षमता विकास गरी उद्योगको कार्यक्षेत्रलाई प्रभावकारिताका साथ अधि बढाउने कोसिस गर्छन्। कर्मचारी र व्यवस्थापन पक्षबीचको सम्बन्ध सुमधुर बनाउन उनीहरूले विशेष कार्य गर्छन्। जसले कर्मचारीहरूलाई सन्तुष्टी र प्रेरणा बढ्छ र उद्योगको लक्ष्य पूरा हुन सजिलो हुन्छ। यसैगरी उद्योगको सेवा अथवा उत्पादनलाई ग्राहकहरूसम्म पुर्याउन मनोविज्ञानले विज्ञापन र प्रचारप्रसारका तरिकाहरू पनि प्रयोगमा ल्याउँछन्। हाम्रो देश नेपालमा उद्योग तथा व्यवसायहरूमा मनोविज्ञहरूले सेवा पुर्याइरहेका छन्। मनोवैज्ञानिकहरूको आवश्यकता छ भन्ने कुरा व्यवसायिक पक्ष, कर्मचारीहरू र मजदुरहरूले पनि स्वीकार गरेका छन्। तर यस क्षेत्रमा सशक्त रूपमा कार्य हुन बाँकी नै छ।

३. समाज मनोविज्ञान (Social Psychology)

समाज मनोविज्ञहरूले एउटा व्यक्ति समूहमा कसरी सम्बन्धित हुन्छ र कसरी आफ्ना कार्यहरू सम्पादन गर्दछ त्यस विषयमा अध्ययन अनुसन्धान गर्दछन्। यसैगरी यस मनोविज्ञानले नेतृत्व, समायोजन, पूर्वाग्रह, हिंसा, प्राकृतिक प्रकोप आदि कुराहरूमा मानिसहरूको व्यवहार पनि अध्ययन गर्दछ। मानिसहरूको विचार तथा मन्तव्यहरू पनि सङ्कलन गर्दछन्। युद्धका बेला सेनाहरूको मनोबल, युद्ध रणनीतिको प्रभावकारिता, प्रसारण भएका अप्रमाणित कुराहरू र त्यसप्रति मानिसको अवधारणा पनि अध्ययन गर्दछन्।

एउटा व्यक्तिलाई समूहले कसरी प्रभाव पार्दछ साथै समूहले एउटा व्यक्तिलाई कसरी प्रभाव पार्दछ सो कुरा पनि समाज मनोविज्ञानभित्र अध्ययन गरिन्छ। यी कुराहरूको साथै बसाई-सराईका समस्याहरू, जातीयता तथा संस्कृति बीचका सम्बन्ध र समस्याहरू पनि अध्ययन गर्दछ। हाम्रो देश नेपालमा यस क्षेत्रमा मनोविज्ञानले भन्दा समाजशास्त्र र मानवशास्त्रले बढी अध्ययन र सेवा पुर्याएका छन् तर पनि समाज मनोविज्ञानको सेवाको आवश्यकता धेरै छ।

४. शिक्षा मनोविज्ञान (Education Psychology)

शिक्षा क्षेत्रमा संलग्न विद्यार्थीहरूको अध्ययन सम्बन्धी समस्याहरू

समाधान गर्न र अध्ययन गर्ने बानीलाई प्रभावकारी बनाउन शिक्षा मनोविज्ञानले प्रशस्त योगदान पुऱ्याएको छ । कसरी प्रभावकारी रूपमा पढाउने, प्रभावकारी अध्ययन गर्ने बानी कसरी विकास हुन्छ ? विद्यार्थीहरूको व्यक्तित्व कसरी विकास गर्ने ? यी कुराहरू शिक्षा मनोविज्ञानभित्र पर्दछन् । शिक्षा मनोविज्ञानले प्रश्नावली, मनोवैज्ञानिक परीक्षण, अन्तर्वार्ता आदिद्वारा विद्यार्थीका पढाइ सम्बन्धी समस्याहरू पत्ता लगाउँछन् । सिकाइका सिद्धान्तहरू प्रभावकारी रूपमा कसरी कार्यान्वयन गर्ने यस क्षेत्रमा उनीहरूले प्रशस्त कार्य गरेका छन् । हाम्रो देश नेपालमा शिक्षा मनोविज्ञानको क्षेत्रमा थुप्रै कार्यहरू भएका छन् तर पनि अझ धेरै कार्यहरू गर्न बाँकी नै छ । विश्वास गरौं यी आवश्यकता पूरा हुँदै जानेछन् ।

५. चिकित्सा मनोविज्ञान (Clinical Psychology)

व्यक्तिगत तथा मनोवैज्ञानिक समस्या परेका व्यक्तिहरूलाई कसरी छुटकारा प्रदान गर्ने त्यस सम्बन्धमा चिकित्सा मनोविज्ञहरू कार्य गर्दछन् । व्यक्तिका आफ्ना समस्याहरूसँग जुध्न र विजय पाउन उक्त व्यक्तिलाई उनीहरूले मद्दत पुऱ्याउँछन् । चिकित्सा मनोविज्ञहरू मानसिक अस्पताल, बालसेवा केन्द्र, जेल, अदालत र अपराध केन्द्रहरू, स्कुल तथा क्याम्पसहरू आदिमा कार्य गर्दछन् ।

हाम्रो देश नेपालका निम्ति चिकित्सा मनोविज्ञहरूको सेवा नितान्त आवश्यक परेको छ । काठमाडौँका केही अस्पताल र बालसेवा केन्द्रहरूमा मनोविज्ञहरूले सेवा पुऱ्याइरहेका छन् । तर सेवा पर्याप्त छैन । चिकित्सा मनोविज्ञान विषयमा दक्षता हासिल गर्नुभएका थुप्रै मनोविज्ञहरू क्याम्पसहरूमा आवद्ध छन् ।

६. परामर्श मनोविज्ञान (Counseling Psychology)

परामर्श मनोविज्ञान सेवा पुऱ्याउने क्षेत्रमा अत्यधिक अगाडि छ । मनोवैज्ञानिक समस्याहरू सुरु हुनुअघि रोकथाम गर्न, शिक्षा क्षेत्रमा अत्यधिक प्रगति प्राप्त गर्न, अन्तर्सम्बन्ध र जीवनका समस्याहरू समाधान गर्न यस मनोविज्ञानले उल्लेखनीय सहयोग पुऱ्याएको छ । परामर्श मनोविज्ञानले स्कुल, क्याम्पस तथा जवान व्यक्तिहरूलाई सेवा पुऱ्याउने काम गरेको छ । परामर्श मनोविज्ञान बढी शिक्षामूलक हुन्छ ।

७. विवाह र परिवार परामर्श (Marriage & Family Counseling)

विवाह र परिवार सम्बन्धी समस्याहरू समाधान गरी परिवारलाई

स्वस्थ र प्रभावकारी रूपमा अघि बढाउन यो परामर्श सेवा केन्द्रित हुन्छ । परिवार विवाहबाट सुरु हुन्छ । विवाह एउटा अन्तरलिङ्गीय सम्बन्ध हो । वैवाहिक सम्बन्ध रहस्यमय हुन्छ । यो समर्पण अर्थात् वाचाबन्धन गरेर सुरु गरिन्छ र यो सम्बन्ध जीवनभरि रही रहन्छ । समाजको जग वा आधारभूत तह परिवार हो भने स्वस्थ परिवारको जग स्वस्थ विवाह हो । विवाह स्वस्थ छैन भने परिवार र समाज अस्वस्थ रही रहन्छ । विवाहको शारीरिक, मनोवैज्ञानिक र सामाजिक आवश्यकता छ । व्यक्तिको जीवनमा परिवारको विशेष महत्त्व छ । किनभने मानिस एकलो रहनु हर प्रकारले हानिकार हुन्छ । मनोवैज्ञानिकहरूले यौन खाँचोलाई आधारभूत शारीरिक खाँचोभित्र समावेश गरेका छन् । यौन सम्बन्ध शारीरिक एवम् मानसिक स्वास्थ्य तथा सामाजिक जीवनसँग सम्बन्धित छ । यस्तो महत्त्वपूर्ण खाँचो विवाह अर्थात् पारिवारिक जीवनभित्र मात्रै पूरा गर्नुपर्छ । व्यक्तिको मनोशारीरिक स्वास्थ्य र परिवारको बीचमा घनिष्ट अन्तर्सम्बन्ध छ । यदि परिवारको बनौट, कार्यप्रक्रिया, वातावरण र अन्तर्सम्बन्ध अस्वस्थ छ भने त्यसका सदस्यहरूको मनोशारीरिक स्वास्थ्यमा गडबडी उत्पन्न हुन्छ । अर्को शब्दमा भन्ने हो भने स्वस्थ जीवन-(मानसिक, शारीरिक, बौद्धिक)को पूर्वाधार परिवार हो । बुढेसकालमा छोराछोरी र सन्तानको महत्त्व बढी हुन्छ । किनभने यसले आनन्द ल्याउनुको साथै जीवन सार्थक छ भन्ने मनोबल प्रदान गर्छ ।

परिवारमा एउटा नेतृत्वशील अन्तर्सम्बन्ध हुन्छ, जसले गति प्रदान गरिरहेको हुन्छ । त्यहाँ माया, ममता, सुरक्षा, अनुशासन, शिक्षा, खाँचोको परिपूर्ति आदि कुराहरू ज्यादै स्वाभाविक रूपमा पूरा गरिन्छ । यसले गर्दा व्यक्तिले मानिसहरूसँग कसरी अन्तर्सम्बन्ध गर्ने सो सिक्न पाउँछ । जीवनमा आइपर्ने हरेक परिस्थिति र समस्याहरूसँग जुध्न सिक्छ । आफूलाई अनुशासन र नैतिक आचरणभित्र राखेर जीवनयापन गर्न सिक्छ । जीवनको जग परिवार हो । यसकारण स्वस्थ जीवन जिउन आवश्यक पर्ने कुराहरू व्यक्तिले यही परिवारबाट सिक्छ । परिवार त्यो आधारभूत एकाई हो जसबाट व्यक्तिको चरित्र विकास र निर्माण हुन्छ ।

परिवार चरित्र निर्माण गर्ने स्थल भएकोले यो स्वस्थ र प्रभावकारी हुनुपर्छ । कुनै पनि व्यक्तिको कार्यक्षमता र सेवा गर्ने हृदय छ छैन जाँच्ने स्थल परिवार हो । यदि कसैले आफ्ना परिवारका सदस्यहरू वा छोराछोरीलाई नै शिक्षा दिन, अनुशासनमा राख्न र स्वस्थ जीवनयापन गर्न सिकाएको छैन वा सिकाउन जान्दैन भने उसले आफ्नो समाज र देशको सेवा कसरी गर्न सक्ला ? जसले आफ्नै भलाई गर्न जानेको छैन उसले

अरूको भलाई कसरी गर्ला ? आफ्ना परिवारको पालनपोषण र हेरबिचार गर्नु व्यक्तिको प्रथम कर्तव्य हो । परिवारका मुख्य व्यक्तिहरू अर्थात् बाबुआमाको चरित्र, आचरण र गुणहरू वंशानुगत रूपमा बालबच्चाहरूमा सरेका हुन्छन् । अर्को शब्दमा बालबच्चाहरू प्रायः धेरै कुराहरू अभिभावक र परिवारका सदस्यहरूबाट सिक्दछन् । आफ्ना सन्तानहरूलाई राम्रा वा नराम्रा कुराहरू के सिकाउने ? छोराछोरीले खराब काम गरेर हिँड्दा पनि त्यसलाई नरोक्ने अभिभावकहरू हुन्छन् । प्रसन्न हृदयले औषधिको जस्तै असल कार्य गर्दछ, तर घाउचोट लागेको आत्माले हड्डीहरू सुकाउँछ । जुन परिवारमा बेमेल, भैँभगडा र निष्प्रेम छ त्यसले परिवारका सदस्यहरूको हृदयमा घाउचोट पारेको हुन्छ । कुनै परिवारका छोराछोरी खराब हुन्छन् भने कसैका बाबुआमा नै खराब हुन्छन् । कचकचे, रिसाहा र भगडालु पत्नी वा घमण्डी, जड्याहा, जुवाडे र अल्छी पति भएको परिवारको भविष्य कस्तो होला ? ●

मगर जातिको जीवन दर्शन

लोकबहादुर थापामगर

१. आरम्भ

मगर जाति नेपालमा बसोवास गर्ने जनजातिहरूमध्ये एक हो । यो जाति विशेष गरेर राप्ति तथा गण्डकी प्रसवण क्षेत्रमा बसोवास गर्दै आइरहेको पाइन्छ । यो जातीय रूपमा एउटै भए पनि भाषिक र साँस्कृतिक रूपमा केही विविधता भएको जाति हो । नेपालका जातीय समुदायहरूमा जनसङ्ख्याको दृष्टिले सबभन्दा बढी र प्रायः अधिकांश जिल्लामा बसोबास रहेको हुनाले मगर जातिबारे जानकारी नरहेको मानिस कमै भेटिएला । नेपालका विभिन्न जातीय समुदायसित कुनै न कुनै रूपमा बढी सम्पर्क र घुलमिल भएको जातिमा मगर जातिलाई नै मान्न सकिनेला । मगर जातिको जीवन दर्शनबारे हालसम्म वैज्ञानिक र आधिकारिक खोज र अध्ययन हुन सकिरहेको छैन । यस लेखमा सामान्य जानकारीको आधारमा केही चर्चा गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

२. सृष्टिबारेको धारणा

मगर जातिमा सृष्टि सम्बन्धी धारणा मौखिक परम्पराको रूपमा त्यति प्रचलित र व्यापक रहेको पाइँदैन । तन्त्र-मन्त्र र ज्ञानगुनका कुराहरू सबै भएजति अरूलाई सुनाउन हुँदैन सुनायो भने उसको तान्त्रिक क्षमता हास हुन्छ र सुन्ने मान्छेलाई पनि बेफाइदा गर्दछ भन्ने विश्वासले हुनुपर्छ । सृष्टि सम्बन्धी धारणाले पनि त्यति चर्चा पाउन सकेको देखिँदैन । मगर जातिमा सृष्टि सम्बन्धी धारणा के कस्तो रहेको पाइन्छ भन्नेबारे खोज अनुसन्धान गर्न सकियो भने नयाँ कुराहरू पत्ता लाग्न सक्ने सम्भावना छ । मगर पुर्खाहरूको बलियो धारणा छ कि मानव जातिको सृष्टि ईश्वरबाट भएको हो । मानव जातिको सृष्टिबारे यस पङ्क्तिहरूलाई बाजेले सुनाएको कथा यस्तो छ- ईश्वरले मानव जातिको सृष्टि गर्दा सबभन्दा पहिले बहुमूल्य धातु सुनबाट निर्माण गर्न खोजिएको थियो । जब ईश्वरले सुनको धातु प्रयोग गरी मानव जातिको सृष्टि गर्‍यो, तब त्यस सुनको धातुबाट निर्मित मानिसको बोली फुटेन । यसरी सुनबाट मानव निर्माणकार्य

असफल भएपछि फलामको धातुबाट मानवको सृष्टि गर्ने प्रयास ईश्वरद्वारा गरियो । फलामको धातुबाट बनाइएको मानिसले पनि बोल्न सकेन । उसको वाक्य फुट्न सकेन । फलामबाट पनि मानव जातिको सृष्टि कार्य असफल हुन पुग्यो । यसपछि तेस्रो प्रयास स्वरूप अरू नै पदार्थबाट मानवको सृष्टि गर्ने प्रयास ईश्वरद्वारा गरियो ।

यो अन्तिम प्रयासमा ईश्वरद्वारा आगोको खरानी र कुखुराको सुली मिसाएर मानवजातिको सृष्टि गर्ने प्रयास भयो । यसरी खरानी तथा सुली मिसाएर बनाएको मानिसको बोली फुट्यो र मानव सृष्टिका निम्ति ईश्वरले गरेको प्रयास सफल भयो अरे । त्यसको प्रमाणको रूपमा अहिले हामीले हाम्रा दुईवटा पाखुरी एक अर्कोसँग एकैछिन रगडेर नाकले सुँध्यो भने कुखुराको सुलीको गन्ध आउँछ र यसरी नै शरीर कन्याउँदा कन्याएको ठाउँमा खरानी जस्तै सेतासेता धर्साहरू देखिन्छ भन्ने कथन छ । यद्यपि यस कथालाई तात्त्विक विवेचन भन्न सकिँदैन ।

३. ब्रह्माण्डबारेको धारणा

मगर जातिमा पाइने ब्रह्माण्ड सम्बन्धी धारणा अरू जातिमा पाइने कतिपय धारणासँग पनि मेल खान्छ । सर्वप्रथम पृथ्वी सम्बन्धी सोचाइलाई नै लिऔं । पृथ्वीबारे पुरानो विश्वास के रहेको पाइन्छ भने पृथ्वी थाल जस्तै चेप्टो छ । त्यसैले यसको किनारा वा छेउमा पुगियो भने मानिस खस्न सक्दछ । यसरी नै यस पृथ्वीमा जमिनभन्दा पानीको भाग धेरै छ । यही पानीमा बस्ने ठूलो माछाले जमिन धानेको छ । जब त्यो ठूलो माछाले थाकेर काँध फेर्न थाल्दछ । तब जमिन हल्लिन्छ र पृथ्वीमा भूडँचालो (भूकम्प) जाने गर्दछ भन्ने विश्वास रहेको पाइन्छ ।

यसरी नै पृथ्वी र चन्द्रमा सम्बन्धमा पनि धारणा बनेको पाइन्छ । चन्द्रमाले पृथ्वीलाई परिक्रमा गर्दछ । पृथ्वी वरिपरी चन्द्रमाले परिक्रमा गर्दा दिनमा सातजोर जुत्ता च्यात्तिन्छ । यसरी परिक्रमाको क्रममा जुत्ता धेरै च्यात्तिँदै गएपछि जुत्ता सिलाउने सार्कीलाई चन्द्रमाले ऋण तिर्न सक्दैन । ऋण तिर्न नसक्दा चन्द्रमालाई सार्कीले बाँधेको अवस्थामा चन्द्रग्रहण लाग्न जान्छ । त्यसैले चन्द्रमालाई ग्रहणबाट बचाउन चन्द्रग्रहणका बेला पृथ्वीबाट मानिसहरू 'छोड चमार छोड !' भनेर कराउन र चिच्याउन थाल्दछन् ।

४. मनोविज्ञान, राग, अनुराग र प्रेम

मगर जातिमा बढी हाँसो र ख्यालठट्टा गर्ने विशेषता पाइन्छ । यस जातिमा मेलापात, काम र भेटघाटमा हाँसखेल गर्नु सामान्य मानिन्छ ।

मनोरञ्जनमा सबभन्दा बढी आकर्षित रहने हुँदा गीत गाउने, नाच्ने, लोकबाजामा रमाउने मानसिकता रहेको पाइन्छ । समुदाय नै बढी मनोरञ्जनप्रिय भएको हुँदा समय बिताउन त्यति कठिन भएको पाइँदैन । सालैजो, लोकदोहरी, ख्याली, रोइला, चुड्का, सुनिमाया, निरमाया, ढिलो भाका, ठाडो भाका, लस्के भाका, तेर्सो भाका जस्ता अत्यन्त लोकप्रिय गीतहरू समाजमा प्रचलित रहेको पाइन्छ । समय समयमा प्रस्तुत गरिने मारुनी (नचरी, सोरठी), घाटु, कौरा, जिवैमामा, हुर्रा, भूम्या आदि लोकनृत्यहरूले गाउँबस्ती नै गुञ्जायमान बनेको पाइन्छ । गोरखाका टीकाराम आलेमगरको अध्ययन अनुसार घाटु नै पनि सातथरीको पाइन्छ । उनका अनुसार ती सातथरी घाटुमा सती, कुसुण्डा, बाह्रमासे, मसाने, पार्वती (पर्वते), जोगी र नेवारी पर्दछन् । मादल, डम्फु, खैँजडी, मजुरा, भ्याली, मुरली, बाँसुरी, मुर्चुङ्गा, बिनायो आदि जस्ता लोकबाजाहरू मगर जातिका प्रमुख प्रचलित वाद्यवादनका साधनहरू हुन् । यी लोकबाजाहरूको सहयोगले प्रशस्त मनोरञ्जन प्राप्त गर्न सकिन्छ ।

मगर जातिमा महिलाप्रति कडा खालको सामाजिक बन्धन र अनुशासन रहेको पाइँदैन । कतिपय सवालमा पुरुषको भन्दा नारीको पारिवारिक र सामाजिक अगुवाईमा महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको पाइन्छ । नाच्ने गाउने जस्ता मनोरञ्जनको सवालमा महिला र पुरुष समान रूपले सहभागी भएको देख्न पाइन्छ । कौरा र घाटु जस्ता जनप्रिय लोकनृत्यहरूमा मुख्यरूपले महिलाकै भूमिका महत्त्वपूर्ण रहेको हुन्छ । घरको खटनपटन तथा व्यवहारमा श्रीमान्को भन्दा श्रीमतीको भूमिका बढी हुने गर्दछ । भँडार र ढिकुटीको तालाचाबी श्रीमतीसँग रहन्छ । राखन-धरन सबै श्रीमतीले नै गर्दछिन् ।

मगर जातिमा परम्परागत रूपले सबभन्दा बढी मान्यता पाउँदै आएको विवाह भनेको प्रेम विवाह हो । युवा-युवतीबीच काम गर्दा, खेताला जाँदा, रमाइला पर्वहरूमा भेटघाट हुँदा, रोदी बस्दा बसेको आपसी प्रेम नै विवाहमा बदलिन्छ । खेतीपाती लगाउने मौसममा पालैपालो काम गर्नका निम्ति पर्म लगाएको हुन्छ । पर्म भनेको कहिले कस्को, कहिले कस्को पालैपालो काममा मिलेर एक अर्कोलाई सहयोग गर्ने परम्परा हो । पर्म लगाउने चलन बुढाबुढी, युवायुवती, आ-आफ्नो उमेर समूह र दौँतरिको बीचमा हुन सक्दछ । युवायुवतीबीच एउटा समूह बन्न सक्दछ भने बुढाखाडाबीच अर्को समूह बन्न सक्दछ । कुन दिन कसको घरमा पर्म तिर्न जाने भन्ने कुरा आपसीसल्लाहले पालो बाँडेको हुन्छ । जति जना मानिस मिलेर पर्मको समूह बनाएको छ, त्यति नै जनाको घरमा पालैसँग पर्म

लगाउने र पर्म तिर्न जाने गरिन्छ । पर्ममा सामेल समूहको कुनै एकजना सदस्यले आफूकोमा काम गर्न नआएको अर्को सदस्यको घरमा काम गर्न गयो भने त्यसलाई पनि पर्म लगाउने भनिन्छ । यदि कुनै सदस्यले आफ्नो घरमा सहयोग गर्न आइसकेको छ र त्यसको सट्टा आफूले उसको घरमा सहयोग गर्न गइन्छ भने त्यसलाई पर्म फर्काउने अथवा साटो फर्काउने भनिन्छ । यसरी पर्म लगाउने र पर्म फर्काउने क्रम पालैपालो घुमिरहन्छ ।

कुनै कुनै बेला पर्म जोडेका समूहले पर्ममा सामेल नभएको अलग मानिसको घरमा काम गर्न पैसा लिने गरी जान्छन् । यसरी पैसामा पर्मको सबै समूह काममा गएर पैसा जम्मा गरी कोष खडा गर्दछन् र सामूहिक रूपले सरसफाई र विकास निर्माणमा खर्च गर्दछन् । कसैले हिउँदको फुर्सदिलो समय विशेष गरी पन्ध्र पुसमा ओहोरा (picnic) खाएर धुमधाम रमाइलो मनाउँछन् । पर्ममा सामूहिक रूपले काम गर्न हिँड्दा हाँसखेल गर्ने, ख्यालठट्टा गर्ने, गीत गाउने गर्दछन् । यसरी सामूहिक रूपले कृषि कार्यमा सामेल हुँदा समय बितेको पत्तो नै पाउँदैनन् । रमाइलै-रमाइलोमा दिन बित्दै गैरहेको हुन्छ । यो मगरहरूको मौलिक परम्परा हो ।

मगर जातिमा मागी विवाहको परम्परा नगण्य मात्रामा रहेको पाइए तापनि हिजोआज मागी विवाह गर्ने चलन समाजका केही ठूलाठालु र टाठावाठा व्यक्तिहरूले गर्न थालेका छन् ।

मगर जातिमा आफूभन्दा ठूला मान्यजन तथा मातापितालाई अत्यन्त आदर सम्मान गरेर तपाईं हजूर भनेर बोलाउने तथा आफूभन्दा सानालाई प्रेम गरेर तँ, तिमी भनेर बोलाउने चलन छ । आफूभन्दा ठूला मान्यजनको आदेश पालन गर्नु मगर जातिले आफ्नो प्रमुख कर्तव्य मानेको हुन्छ । कर्तव्यपथमा कहिल्यै विचलित नहुने मनोविज्ञान बोक्नु मगर जातिको मुख्य विशेषता मान्न सकिन्छ । जति नै रिस उठेपनि बाहिर रिस नदेखाउनु र हाँसेर टार्ने स्वभाव यसजातिको सबैभन्दा राम्रो गुण मानिन्छ ।

५. सुन्दरताको अवधारणा

नेपाल कृषिप्रधान देश हो । मगर जातिले पनि पुरानो परम्परादेखि नै कृषि व्यवसाय अपनाउँदै आएको हुँदा सुन्दरता सम्बन्धी धारणा पनि कृषिसँग जोडिएको पाइन्छ । कृषि कार्यमा लगनशील, मेहनती युवा-युवतीप्रति सबैले असल गुण भएको छोराछोरी भनेर प्रशंसा गर्ने गर्दछन् । काम गर्न अल्छी गर्ने कामचोर छोराछोरीलाई 'यसले आफ्नो पालामा कसरी गरेर खाला' भनेर गाली गर्दछन् । काम गर्नका दुःखले जोगी भयो

जोगी भएको भोलिपल्ट भोकै रह्यो ! भन्ने आहानले मगर जातिमा श्रम र मिहेनतप्रति आदर, सम्मान र मर्यादा गर्ने परिपाटी दर्शाउँछ, जुन सुन्दरताको मार्ग मान्न सकिन्छ ।

व्यक्तिगत स्वभावलाई पनि राम्रो र नराम्रो मान्ने गरिन्छ । छोरीमान्छे हिँड्दा जुत्ताचप्पलको आवाज ननिकाली लपकलपक हिँड्नु, बोली सुरिलो र नम्र हुनु, जिया हजुर गरेर बोल्नु, काममा लागि रहनु, चोखोनिष्ठामा ध्यान दिनु, कलभगडा नगर्नु, नरिसाउने बानी हुनु, भाँडावर्तन चलाउँदा आवाज नआउने गरी चलाउनलाई सुन्दर छोरीबुहारी अर्थात् लच्छिनले भरिएकी छोरी बुहारीको रूपमा लिने चलन छ । यस्ता छोरी भए सबैले आफ्नो बुहारी बनाउन चाहन्छन् । यसरी लोग्नेमान्छे वा केटामान्छेको सवालमा कुनै पनि युवकले राम्रो आकर्षक नाम्लो, दाम्लो, हलो, सेखु (घुम), हँसिया भिर्ने खुपेटो बनाउने कला छ, भने केटीहरूले पनि यसले गरेर खान्छ, मिहेनती छ, लगनशील छ, भनेर जीवनसाथी रोज्न आकर्षित हुन्छन् । भुम्के खुपेटो बनाएर मायाको चिनोको रूपमा उपहार दिने लिने गर्दछन् । काम गर्ने मेलामा खेतमा काम गर्दागर्दै थकाई लागेको अवस्थामा, उभिएर कुटो कोदालो काँधमा राखेर मेलोमा नै उभिएर थकाई मारेर बसेको छ, भने त्यसलाई नराम्रो अल्छी ठान्ने गरिन्छ । मेलोपातमा काम गर्दा कसैले मुख मात्र बढी चलाउँछ, तर हात चलाउँदैन भने काममा अल्छी गरेको भनेर राम्रो मानिंदैन ।

मगर जातिका पुरुषहरूमा प्रायः दाही जुँगा नआउने हुँदा दाही जुँगा नआएको युवक सुन्दर देखिन्छ । त्यसैले सक्कली मगरको जुँगा न दाही भन्ने भनाइ प्रचलित छ । पुरुष सौन्दर्यका निमित्त कछाड, भोटो, आस्कोट, भाङ्ग्रा (उच्च लेकतिर), अइँठे (तल्लो पहाडी भागमा) जरुरी मानिन्छ । यसरी नै पुरुषले शिरमा लगाउनको लागि फूल बुट्टाले सजिएको ढाकाटोपी उत्तम र सुहाउने मानिन्छ । टाउकोमा टोपी नलगाएको मुडुलो छ, भने राम्रो मानिंदैन । युवकको हातमा घडी र औँठी हुनु पनि सुन्दरताको रूपमा लिने गर्दछन् । तर हिजो आज भने आधुनिकताको नामामा पुरुष तथा युवकहरूको भेषभूषणमा क्रमशः परिवर्तन देखिन थालेको छ ।

मगर युवतीहरू सुन्दरी देखिनको निमित्त छिटको गुन्यू, पहेंलो पटुकी, टिकी, घलेक, मखमलको चोली, शिरमा मजेत्रो, कपालमा डोरी बाटेको हुनुपर्ने सोचाई रहेको पाइन्छ । यसरी नै गरगहनामा नाकमा फुली र बुलाकी, कानमा ढुङ्ग्री र मडवारी, शिरमा शिरफूल र चन्द्रमा, गलामा कण्ठ र पोते, हातमा चुरा र चाँदीको रैंया तथा कम्मरमा कलाले सजिएको

खुर्पेटो बाँधेको पहिरन सुन्दर युवतीको पहिचान मान्ने गरिन्छ । तर हिजोआज आधुनिकताले गर्दा परम्परागत भेषभूषामा परिवर्तन देखिन थालेको पाइन्छ ।

६. लोकजीवनमा भाषाको महत्त्व

मानव जीवनमा भाषाको सबभन्दा महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको पाइन्छ । मगर जातिको जीवनदर्शनमा भाषाले ठूलो सहयोग प्रदान गरेको छ । मगर भाषाको अभावमा मगर जातिको जीवन सम्भव छैन । मातृभाषाका लोककथा, उखानटुक्का, गाउँ खानेकथा, व्यवहारिक बोलीचालीमा आदान-प्रदानले मगर जातिको लोकजीवन चलेको छ । मातृभाषामा नै मगर जातिको बौद्धिक ज्ञान संरक्षित र सुरक्षित छ । मगर जाति एउटा तर भाषा र संस्कृतिमा भने बहुलता छ । मगर भाषा तीन प्रकारको पाइन्छ- मगर ढुट, मगर खाम/पाङ र मगर काइके । मगर ढुट (स्याङ्जा, पाल्पा, तनहुँ, नवलपरासी जिल्लाहरू लगायत पूर्वतिर), मगर, खाम/पाङ (रोल्पा, रुकुम, जिल्ला) तथा मगर काइके (डोल्पा जिल्ला) क्रमशः सबभन्दा बढी मगरले बोल्ने, कम मगरले बोल्ने र अझ कम मगरले बोल्ने भाषा हो ।

७. परम्परागत धार्मिक विश्वास

मगर जातिलाई आदिवासी जनजातिको सूचीमा सूचिकृत गर्ने काम नेपाल सरकारले गरेबाटै के थाहा पाउन सकिन्छ भने यस जातिको धार्मिक विश्वास परम्परागत र प्राचीन छ । हालको विश्व परिवर्तनबाट विकसित केही मगरहरूले अन्य धर्म परम्परामा आफूलाई संलग्न पराएको पाइन सक्दछ । तर साँच्चै भन्नुपर्दा मगर जातिको परम्परागत धार्मिक विश्वास प्रकृतिपूजक, धामीभाँकी, टुनामुना, बोक्सी, चोखे छोड्ने, मरीमसान लाग्ने, वायु लाग्ने, माइ उठ्ने, सेहँ लाग्ने, बनसखण्डी देवता लाग्ने, किचिकिन्नीले छल्ने, पुत्ला गाड्ने, शरीरमा बाण हान्ने आदि रहेको पाइन्छ । यस्ता विविध अलौकिक शक्तिको कारणबाट भएको विरामीलाई सञ्चो गराउन भारफुक, टुनामुना गर्ने, देशान फर्काउने, दोख फाल्ने, माइपूजा गर्ने, मण्डलीपूजा, नागपूजा, मनकामना, बराह, भैरव, देवी आदिको पूजा-भाकल गर्ने र बोका, कुखुरा, परेवा, पाडा, भेंडा, आदि पशुपक्षीद्वारा देवताहरूलाई खुशी पार्ने धार्मिक परम्परा अझै पनि पाइन्छ । कृषिमा खेतीपाती राम्रो होस् भनेर हलोपूजा गर्ने चलन छ । गण्डक प्रदेशमा प्रायः डाँडा टाकुराहरूमा मनकामनाका स्थानहरू स्थापना गरिएको

भेटिन्छ । मगरात प्रदेशका विभिन्न देवस्थलहरूमा मगर पूजारीहरू नै रहेको पाइन्छ ।

मानिसको मृत्युपश्चात यदि मृतक धर्मात्मा छ भने स्वर्ग जाने र पापी छ भने नर्कमा बास हुन्छ भन्ने विश्वास रहेको पाइन्छ । यसरी नै भीर वा रूखबाट लडेर अकालमा मृत्यु भएको तथा आत्महत्या गरेर मरेको मानिसले पार पाउन सक्दैन । त्यस्तो मानिस ठाउँमा पुग्न सक्दैन अर्थात् स्वर्ग जान सक्दैन, बीचमा रोकिएर बसेको हुन्छ । यस्ता मानिसको मृत्युपछि उनीहरूको हंश मरी मसान र किचिकन्नी बनेर धर्तीमा घुमिरहेको हुन्छ । यसरी मृतकको हंशले मानिसहरूलाई दुःख दिएर बसेको हुन्छ भन्ने विश्वास मगर जातिमा व्याप्त रहेको पाइन्छ ।

मगर जातिले पुर्खा परम्परादेखि नै बोक्सा-बोक्सीमा विश्वास गर्नु मगर जातिकै बाजे-बज्यै भनिने पहिलेको पुर्खा बोक्सा-बोक्सी थिए भन्ने गरिन्छ । ती बोक्सा-बोक्सी बाजेबज्यैले गाउँमा दुःख बिरामी गराउँछन् । उनीहरूले दुःख बिरामी नगराओस् भनेर मगर बोक्सा-बोक्सी (बूढा-बूढी) बाजे-बज्यैलाई सुँगुरको पाठो र कुखुरा बलि दिएर वार्षिक पूजा गर्ने गर्दछन् । यी बोक्सा-बोक्सी बाजे-बज्यैलाई स्याङ्जा र तनहुँ जिल्लातिर 'डिसिङ्कोटे बाजेबज्यै' भनेर पूजा गर्दछन् भने पाल्पा जिल्लामा 'कालीपारे र पारिङ्गे' भनेर मगरहरूले पूजा गर्दछन् । कसैकसैले यसको नाम 'पारिङ्गे' मात्र भनेर पनि पूजा गर्ने गर्दछन् । स्याङ्जा जिल्लाको डिसिङ्कोट गाउँमा यी बूढा-बूढी (बोक्सा-बोक्सी) थिए भन्ने विश्वास मगरहरूमा पाइन्छ र डिसिङ्कोटे बाजेबज्यैको स्थानमा पूजा गर्ने मानिसहरू खालि मगर जाति मात्र नभएर त्यस क्षेत्रका अन्य जातिका मानिसहरू पनि सहभागी हुने गरेको पाइन्छ । डिसिङ्कोट भन्ने ठाउँतिर दिशा पारेर पूजा गर्ने पनि गर्दछन् । बोक्सा-बोक्सी बाजे-बज्यैलाई आ-आफ्नो पूजास्थलसम्म बोलाएर भोग खुवाउने गर्दछन् । यसरी बोलाउँदा बाजे-बज्यैलाई स्थानसम्म आउने मार्ग बताउनु पर्दछ ।

मगर गाउँको नजिकैको जङ्गलतिर एउटा ठूलो रूखको फेदमाथि डिसिङ्कोटे बाजेबज्यैको स्थान स्थापना गरिएको पाइन्छ । स्थानमा कुनै घर अथवा मन्दिर बनेको हुँदैन । त्यस स्थानको वरिपरि घाँसदाउरा, दिशापिशाब गर्न पाइँदैन । यदि कसैले गरेको छ भने उसको गाउँ तथा घरपरिवारमा कुनै न कुनै किसिमले दुःख बيمार र क्षति पुऱ्याउँछ भन्ने जनविश्वास रहेको पाइन्छ । यस्तो जनविश्वासको कारण उक्त स्थान वरिपरि वन संरक्षण भएको पाइन्छ । यसरी संरक्षित वनको हरियालीले गाउँलाई नै सुन्दरता प्रदान गरेको हुन्छ । त्यस स्थान वरिपरि मूल्यवान

काठको रूख छ भने बाजेबज्यैको पूजा गर्दा बाजेबज्यैसँग यो रूख काट्नु पर्‍यो भनेर अनुमति लिएर मात्र त्यस्तो रूख काट्ने परम्परा रहेको पाइन्छ । मगर जातिले देवी-देवताको पूजा गर्दा खेतीपाती राम्रो होस्, बाघ भालुबाट गाउँलाई रक्षा गरियोस्, दुःख बिमार रोगव्याधिबाट बच्न पाइयोस्, गाउँमा अनिकाल नपरोस्, सहकाल आओस्, पशुधन इत्यादिको सुरक्षा होस् भनेर कामना गर्दछन् । यो कुरा मगर जातिको जीवन दर्शनसित सम्बन्धित छ ।

मगर गाउँबस्तीहरूमा प्राकृतिक प्रकोप, महामारी, हैजा, दुःखबिमार भयो भने पनि देवीदेवताहरू खुसी नभई रिसाउनाले भएको हो भन्ने जनविश्वास रहेको पाइन्छ । दुःखकष्ट हटाउनका निम्ति देवी-देवताहरूलाई पुकार गर्दै भाकल गर्ने र बलिको निमित्त भाकल गरी कुखुरा, बाखाको पाठो उठाएर राख्ने गर्दछन् । गाउँमा कुनै व्यक्तिको मृत्यु भयो भने त्यस दिन गाउँभरी गोरू जोल्ने, खन्ने, खेताला जाने, खनजोत गर्ने जस्ता सम्पूर्ण कामहरू बन्द गर्दछन् । यसरी नै चाडबाड पूजाआजाको अवसरमा गाउँमा दैनिक रूपमा गर्नुपर्ने सामान्य काम बाहेक अन्य काम गर्न दिइँदैन । हरेक महिनाको एउटा निश्चित दिन काम नगर्ने र आराम गर्ने दिन छुट्याइएको हुन्छ । जसलाई 'नात्ले बस्ने' वा 'बारना' भनिन्छ । तर यो नात्लेको दिन कुन र कति गते पर्दछ भन्ने कुरा गाउँ र ठाउँ अनुसार फरक-फरक हुने गरेको पाइन्छ । औँसी र पूर्णिमाको दिन पनि देवी-देवताहरूलाई स्थानमा गएर धूप-धार गरिने हुँदा काममा बिदा गरिएको पाइन्छ ।

मगर जातिले आयोजना गरेका लोकनाटकहरूको आरम्भमा मङ्गलाचरण गाउने चलन छ । घाटु, कौरा, सोरठी आदि नृत्यहरू थालनी गर्दा देवीदेवताहरूको नाम पुकार गरेर मात्र सुरु गर्ने गर्दछन् । जस्तै घाटु नाचमा देउचुली, बडाचुली, हिउँचुली देवीदेवताको पुकार गर्दछन् । कौरा र सोरठीमा पनि भगवानको नाम पुकार गर्दै नृत्य आरम्भ गर्ने गर्दछन् ।

मगर बस्ती वा गाउँहरूमा हरेक वर्षको साउन महिना यस्तो महिना हुन्छ कि यो महिनामा मगरहरूले कुनै पनि प्रकारको पूजाआजा, धूप-धार गरेको पाइँदैन । यहाँसम्म कि साउन महिनामा कपाल काट्नु, नयाँ लुगा किन्न र लगाउन पनि हुँदैन भन्ने विश्वास रहेको पाइन्छ । साउनमा नाच्ने गाउने मादल बजाउने जस्ता मनोरञ्जनात्मक काम गर्न हुँदैन भन्ने विश्वास पनि रहेको पाइन्छ । साउन महिनामा सबै मानिसहरू काममा व्यस्त रहन्छन् र वर्षादिनभरि खाने अन्नपानीको जोहो गर्ने, खेतीपातीको लागि मेहनत गर्ने समय भएकाले यस्तो परम्परा बसेको हुन सक्दछ ।

मगर जातिको जीवन दर्शनसँग यस जातिले मनाउने चाडपर्वहरू

पनि जोडिएको पाइन्छ । मौलिक चाडपर्वमा माघे सक्रान्ति, भूम्य पर्व (रोल्पा, रूकुम) र भाँक्रीहरूको मेला (बागलुङ) आदि पर्दछन् । दसैं र तिहार पनि मगरहरूले मनाउने गर्दछन् । दसैं, तिहारमा नाच्ने गाउने, लिङ्गेपिङ्ग खेल्ने, चक्रेपिङ्ग-जसलाई रोहटेपिङ्ग पनि भनिन्छ, खेल्ने गरेर धूमधाम रूपले चाड मनाउँछन् । ठूलठूला मगर गाउँबस्तीहरूमा युवाहरूले रोहटेपिङ्ग (चक्रे) हाल्ने गर्दछन् । तर हिजोआज दसैं जस्ता चाडपर्व मगर जातिको मौलिक चाड होइन भनेर फैलाइएको भ्रममा परी कतिपय मगरहरूले दसैं पर्व मनाउन छोड्दै जान थालेको पनि पाइन्छ ।

८. रीतिथीति तथा संस्कार

मगर जातिमा पाइने रीतिथीतिमध्ये भेजा प्रणाली ज्यादै पुरानो पद्धति मानिन्छ । एउटा गाउँमा बसोबास गर्ने प्रत्येक घर भेजाको सदस्य बनेको हुन्छ । मगर मात्र होइन त्यस गाउँमा बसोबास गर्ने घरजग्गा भएका अन्य जातिले पनि भेजामा सामेल हुन पाउने प्रथा छ । भेजामा सामेल प्रत्येक घरपरिवारले पूजाआजा तथा विशेष पर्वहरूमा लाग्ने खर्च सबैले बराबरी बेहोर्ने तथा पूजाको प्रसाद पनि बराबर भागबिलो पाउने गर्दछन् । गाउँको मान्यता विपरीत कसैले काम व्यवहार गरेको खण्डमा भेजाबाट अलग गराउने गर्दछन् । यदि यसो गरिएमा भेजाबाट अलग भएको व्यक्तिको घरपरिवार त्यस गाउँमा बस्न लाजमर्दो हुने गर्दछ । यो भेजा प्रथा मगर जातिको मौलिक प्रथा हो र पाल्पा जिल्लामा यो बढी प्रचलनमा रहेको पाइएको छ ।

(क) जन्म संस्कार : मगर जातिमा जन्मदेखि मृत्युसम्मको संस्कार आफ्नै प्रकारको पाइन्छ । खास गरेर गर्भमा बच्चा रहेदेखि न्वारन नहुँदासम्म ती महिलाको संलग्नता पूजाआजा र धार्मिक कार्यमा हुँदैन । एकै कुलका सगोत्रीले सुतक बार्ने चलन छ । न्वारन गर्दा बच्चाको नाम राख्ने गरिन्छ । न्वारनमा पुरेत बोलाउने चलन कतिपय मगर गाउँमा रहेको पाइए तापनि हाल केही मगरहरूले मगर बापा (पण्डित) राखेर न्वारन गर्ने र बच्चाको नाम जुराउने काम गर्ने गरेका छन् । कसैले तीनदिन, कसैले आठदिन र कसैले एघारदिनसम्म सुतक बार्ने चलन रहेको पाइन्छ । न्वारन गरेपछि सुतक चोखिन्छ ।

श्रीमतीको गर्भबाट बच्चा जन्मँदा यदि छोरो जन्मेको छ भने पहिलो छोरो जन्मेको अवस्थामा आमा-बाबालाई सबैले घर आएर बधाई दिने गर्दछन् । नाचगान र भोज गरेर रमाइलो मनाउने गर्दछन् । तर यो प्रचलनले छोरीमाथि लैङ्गिक विभेद भएको आरोप नारी अधिकारकर्मीबाट

लागेको हुनाले छोरो जन्मँदाको बधाई कार्यक्रम ओभेलमा पर्न थालेको छ । बच्चा जन्मेपछि हुर्कदै जाँदा पाँच वा छ महिनामा राम्रो दिन हेरेर बालकलाई भात खुवाउने चलन छ । कतिपय मगरहरूमा भात खुवाउने महिना फरकफरक पनि पाइन्छ । भात खुवाउने अवथा अन्नप्राशनको दिन माइती मावलीलाई बोलाएर भोजभतेर गर्ने गरिन्छ ।

बालक दिन प्रतिदिन हुर्कदै गइरहेको हुन्छ । बालक बढ्दै जाँदा एउटा निश्चित समय आएपछि दिन हेरेर मात्र कपाल काटिदिने गरिन्छ, यसलाई छेवर गर्ने भनिन्छ । छेवर गर्नुभन्दा अगाडि केटाको टाउको केटीले जस्तै कपाल बाटेर हिँड्नु पर्दछ । यसरी छेवर गर्ने चलन सबै मगर गाउँहरूमा नपाइन सक्दछ । तर यो चलन विशेष गरी गण्डकी प्रदेशमा प्रचलित छ । छेवर गर्ने दिन बालकलाई दाम्लो लगाउने र मुखमा दुबोपानी च्याप्न लगाएर कपाल काट्ने गर्दछन् । छोरीको कपाल काट्न नपर्ने भएको हुनाले छोरीलाई सातदेखि तेहवर्षको उमेर पुगेपछि गुन्यू चोलो दिने चलन पाइन्छ ।

(ख) विवाह संस्कार : मगर जातिमा सबभन्दा बढी चलन-चल्तीमा रहेको विवाह प्रेमविवाह नै हो । यसबाहेक मागी विवाह पनि गर्ने चलन छ ।

अ. मागीविवाह : मगर जातिमा मागेर विवाह गर्ने चलन प्रायः मामाकी छोरीसित हुने गरेको पाइन्छ । मामाकी छोरीलाई माग्न नगएर अन्यत्रबाट विवाह गरेको खण्डमा बाटो बिराएको भन्ने आरोप पनि लाग्दछ । त्यसो भएमा भान्जाले मामालाई दण्ड तिर्नुपर्ने चलन छ । मगर जातिमा मामाकी छोरी हक लाग्दछ । यसरी मामाकी छोरीसँग विवाह गर्ने, हक लाग्ने भएर होला अन्यत्रबाट विवाह गरे पनि नयाँ ससुरालाई नयाँ साइनो मामा नै लाग्दछ र सासुलाई माइजू नाता पर्न जान्छ । मागी विवाहमा केटा पक्षकाले केटीको बाउआमासित छोरी माग्न जाने चलन छ । यसरी माग्न जाँदा रक्सी रोटी दस्तुर लिएर जानु पर्दछ । विधिपूर्वक दस्तुर लिएर माग्न जानुपूर्व केटीको बाउआमाको सकारात्मक जवाफ छैन बुझ्ने गरिन्छ । यो कुरा हाँसखेल गरेर अथवा अरू मानिसबाट बुझ्न लगाइन्छ । आजकल छोरी माग्न मामाकै छोरी हुनुपर्छ भन्ने छैन पुरानो परम्परामा केही परिवर्तन आएको छ तैपनि मामाचेली फुपूचेलीको विवाह प्रथा भने मेटिएको छैन ।

आ. ठेकी हाल्ले : मागी विवाहमा केटा पक्षले रीतिपूर्वक छोरी मागेपछि केटीपक्षलाई अर्थात् छोरीको बाबाआमालाई चित्त बुझ्यो र स्वीकार्य भयो भने ठेकी हाल्ले भन्ने चलन छ । ठेकी भारी हालेपछि

विवाहको पक्कापक्की हुन्छ । त्यसपछि विवाहको लागि तिथिमिति अनुकूल समय पारेर लगन जुराउने गर्दछन् ।

इ. विवाह समारोह : मागी विवाहमा निश्चित लगनको दिन दुलाहा पक्षबाट जन्ती लिएर दुलहीको घर विवाहको लागि रीतपूर्वकका सबै दस्तुरहरू लिएर जाने गर्दछ । दुलाहाको तर्फबाट मावली र बुढामावलीलाई रोटी, रक्सी, खसी टक्याउनु पर्दछ । विवाह गर्दा दुलाहा दुलहीलाई जग्गेमा राखिन्छ । विवाहको जग्गेमा कसैकसैले बाहुन पुरेत राख्ने गर्दछन् भने हिजोआज मगर पुरेत बापाबाट विवाह उतार्ने चलन चलन थालेको पाइन्छ ।

ई. दुर्गान फुकाउने : जन्ती गएर दुलहीलाई दुलाहाले घर भित्र्याउने दिनको तेस्रो दिन रोटी रक्सी लिएर दुलाहादुलही दुवै माइत जाने चलन छ । तेस्रो दिन माइत फर्कने परम्परालाई दुर्गान फर्काउने भन्ने गरिएको पाइन्छ ।

उ. टीका फुकाउने : केटाकेटी मिली विवाह गरेका छन् भने यस्तो अवस्थामा केटाको तर्फबाट केटी पक्षसँग टीका फुकाउने र ढोगभेटको लागि प्रस्ताव राख्नुपर्छ जस्लाई 'सोध्न जाने' भनिन्छ । यसरी सोधनी गरिसकेपछि कहिले 'मान्न जाने' अथवा टीका फुकाउने वा टीकाटालो गर्ने भन्ने विषयमा केटापक्ष र केटीपक्ष बीच छिनोफानो हुने गर्दछ । टीका फुकाउँदा केटीका तर्फबाट केटासँग रक्सी, रोटी, ढोगाउनी कपडा, केटीका मावलीलाई केही दस्तुरहरू माग्ने चलन छ । जिउँदो खसी, मासु, रोटी, दही आदि दस्तुरहरू लिएर मागी विवाहमा जस्तै यस्तो टीका फुकाउने विवाहमा पनि केटा पक्षले लिएर जानुपर्दछ । तर हिजोआज केटासँग केही पनि दस्तुर नमागेर रित्तै बोलाएर केटी पक्षले टीका फुकाउने चलन पनि सुरु भएको छ । केटाकेटी भागेर विवाह गरेको अवस्थामा छोरीलाई टीका फुकाउने काम ढिलो हुने भयो भने छोरीलाई माइत आउजाउ गर्न सजिलो होस् भनेर छोरीलाई फुको चामलले छर्केर पनि सकारेको पाइन्छ । मगर जातिमा यदि अर्कै पुरुषको श्रीमतीलाई भगाई विवाह गर्‍यो भने त्यसलाई 'जारी विवाह' भनिन्छ । यस्तो स्थितिमा जारी विवाह गर्ने पुरुषले जारी खत तिर्नुपर्ने चलन छ । साथै लोग्नेको घरबाट श्रीमतीले लिएर आएको धनमाल सबै फर्काउनु पर्दछ । जारी विवाहपछि फेरि नारीले अर्कैसँग पोइल गई भने त्यो विजारी विवाह हुन्छ । मगर जातिमा परम्परागत विवाहमा हिजोआज केही परिवर्तन आइरहेको देखिन्छ । यस जातिमा अन्तरजातीय विवाहको रूप पनि देखिन थालेको पाइन्छ ।

(ग) मृत्यु संस्कार : मगर जातिमा कुनै व्यक्तिको मृत्यु भएमा घाटमा लैजाने गर्दछन् । घाटमा लगेपछि खोलाकिनार अथवा दोभानमा

कसैले जमिनमुनि गाड्ने गर्दछन् । तर बढीजसो मगरहरूले मसानघाटमा लगेर चिता बनाई आगोले जलाएर खरानी पार्ने गर्दछन् । पहिलेपहिले नदीमा लगेर लासलाई बगाउने गरिन्थ्यो । तर हिजोआज यो परम्परा कम भएको छ । लासलाई घाटमा लैजाँदा कसैले शङ्ख बजाउँछन् भने कसैले शङ्ख नबजाइकन लैजाने गर्दछन् । घरमा मानिसको मृत्यु भएपछि जुठो बार्ने र चोखिने अवधि मगर जातिमा फरकफरक रहेको पाइएको छ । कसैले एघारदिन, कसैले दसदिन, कसैले सातदिन, कसैले तीनदिन जुठो बारेर सुध्याई गर्ने गर्दछन् । सुध्याई गर्दा अर्थात् चोखिँदा धेरैजसो मगरहरूले ब्राह्मण पुरेत राख्ने चलन छ । हिजोआज केही मगरहरूले सुध्याई कर्मकाण्डमा मगर पण्डित बापाबाट चोख्याउने कार्यको थालनी गरेको पाइएको छ ।

९. निष्कर्ष :

मगर जातिको जीवन दर्शनबारे खोजी हुनु राम्रो कुरा हो । यहाँ जे चर्चा गरियो त्यो दर्शनशास्त्रीयभन्दा बढी साँस्कृतिक विवेचना भएको छ । यस छोटो लेखमा दार्शनिक विषयवस्तु आउन नसक्नुमा मगर जातिको प्रकृतिपूजक विश्वास र लैकिक जीवन बोधमा रमाएको अवस्था पनि एउटा कारण हो । त्यसैले माथि उल्लेख गरिएका विषयवस्तुको निचोडबाट दार्शनिक धारणा निकाल्नुपर्ने अवस्था छ । वर्तमान विश्वपरिवेश अनुसार जीवन दर्शनको मौलिक अस्तित्वको सङ्कटबारे केही शब्दहरू व्यक्त गर्दै यो लेखलाई समाप्त गर्दछु । आज विश्वमा सूचना, सञ्चार र प्रविधिले ठूलो फड्को मारिसकेको छ । द्रुततर यातायातको विकासले गर्दा विश्व खुम्चिएर साँघुरो बनिरहेको छ । नयाँ नयाँ संस्कृतिको प्रसारणले युवापिँढीमा परिवर्तन ल्याइरहेको छ । पुरानो तथा युवा पिँढीको बीचमा साँस्कृतिक अन्तराल पैदा भैरहेको छ । पुरानो पुस्ताको अन्त्यपछि नयाँ पुस्तामा पुरानो मौलिक संस्कृति हस्तान्तरण नहुने स्थिति देखा परिरहेको छ । आजको साँस्कृतिक, मौद्रिक, भाषिक, राजनैतिक, आर्थिक विश्वव्यापीकरणले मगर जातिको जीवनदर्शन मात्र होइन नेपाली जनताकै साँस्कृतिक पहिचानमा सङ्कट पैदा भएको छ ।

सन्दर्भ सूची :

अधिकारी, रेशराज र घिमिरे, हरिहर; २०५६, नेपाली समाज र संस्कृति, काठमाडौँ, विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

आलेमगर, टीकाराम, २०६८, घाटु र सोरठीको उत्पत्ति, काठमाडौं, प्रबल थापा मगर ।

थापामगर; एम. एस., २०४९, प्राचीन मगर र अक्खा लिपी, ललितपुर, श्रीमती दुर्गादेवी थापामगर ।

पन्त, कालीभक्त, २०४३, हाम्रो साँस्कृतिक इतिहास (दो.सं.), स्याङ्जा ।

पराजुली, कृष्णप्रसाद, २०५७, नेपाली लोकगीतको आलोक, काठमाडौं, विणा प्रकाशन प्रा.लि. ।

पुनमगर, मेजन, २०६६, पुनमगर एक अध्ययन, ललितपुर, गोपी फगामी प्रा.लि./डा. हुममाया पुनमगर ।

बन्धु, चूडामणि, २०५८, नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौं, एकता बुक्स डिस्ट्रिब्यूटर्स प्रा.लि. ।

बरालमगर, केशरजङ्ग, २०३९, पाल्पा, तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति, काठमाडौं । नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

बिष्ट, डोरबहादुर, २००९, सबै जातको फूलबारी, ललितपुर, हिमाल किताब ।

सापकोटा, माधवप्रसाद, २०६६, लोकसाहित्यको परिचय र लोककथाको समाजशास्त्रीय अध्ययन, काठमाडौं, सुजाता प्रकाशन ।

शर्मा, कमलराज, २०५६, नेपाली समाज र संस्कृति : समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय दृष्टिकोण, पोखरा, देवी शर्मा ।

शर्मा, जनकलाल, २०५८, हाम्रो समाज एक अध्ययन (ते.सं.), ल.पु., साभा प्रकाशन ।

शान्ति, सुरभ, २०३३, हाम्रो संस्कृति : एक सिंहावलोकन, काठमाडौं, साभा प्रकाशन ।

श्रेष्ठ, तेजप्रकाश, २०६०, नेपाली लोकसंस्कृति केही सम्पदा केही परम्परा, ललितपुर, साभा प्रकाशन ।

श्रीसमगर, मीन, २०६६, पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्रका मगर समुदायमा प्रचलित लोकगीत नृत्यको वर्तमान अवस्था र चुनौतीहरू, काठमाडौं, मगर अध्ययन केन्द्र ।

श्रीसमगर, मीन, २०६७, मगर जातिको चिनारी, ललितपुर, आ.ज.उ.रा.प्र. र नेपाल मगर सङ्घ, केन्द्रीय समिति ।

●—●

(लेखक आदिवासी जनजाति प्रतिष्ठानका पूर्व सदस्य-सचिव हुनुहुन्छ । -सम्पा.)

●

नेपाली लौकिक दर्शन र मष्टोपरम्परा^{११४}

प्रा.डा. विष्णुराज आत्रेय

१. नेपाली लौकिक दर्शन

लोक शब्द संस्कृत भाषाको शब्द हो। यो शब्द पाणिनीय व्याकरणको लोक=दर्शने धातुबाट लोक्यते इति यस व्युत्पत्तिमा निष्पन्न भएको छ। अतः जो देखिन्छ, त्यो लोक हो।

यस जगतमा हाम्रा आँखाले देखिने दुई कुरा छन्— एउटा व्यक्ति, अर्को वस्तु। व्यक्ति अर्थात् प्राणी, चेतन मनुष्य र वस्तु अर्थात् अचेतन दृश्य आदि। त्यसै हुनाले लोक शब्दले यहाँ दुई अर्थ बुझाउँछ, एउटा दृश्यमान पृथ्वी अर्थात् भुवन र त्यस भित्रको चेतन प्राणी अर्थात् मनुष्य। अमरकोषको नानार्थवर्गले भुवन र जन भनी अर्थ्याएको छ।^{११५}

हामी व्यवहारमा सामान्यतया मनुष्यलोक, पृथ्वीलोक जस्ता शब्द प्रयोग गर्छौं। लोक शब्दकै विकसितरूप अवधी भोजपुरी आदि भाषाको लोग शब्द पनि हो। यसरी व्यक्ति, चेतनतत्त्व र वस्तु जडतत्त्व दुवैलाई लोक शब्दले समेट्छ। लोकसँग सम्बन्ध राख्ने यावत् कुरा लौकिक हुन्छन्।^{११६} यसै गरी दर्शन शब्द पनि संस्कृत शब्द हो। यो शब्द पाणिनीय व्याकरणको दृश् = प्रेक्षणे धातुबाट ल्युट् प्रत्यय भएर निष्पन्न भएको छ। जसद्वारा यो जगत् देखिन्छ वा अनुभव गरिन्छ, त्यो दर्शन हो। यसरी देख्नु र अनुभव गर्नु दुई अर्थमा दृश् धातु रहेको छ। आँखाले देख्नु र मनोःमस्तिष्कले अनुभव वा ज्ञान गर्नु दर्शन हो। त्यसै भएर अमरसिंह शाक्यले आफ्नो प्रसिद्ध ग्रन्थ अमरकोषमा भनेका छन्— दृष्टिर्ज्ञानेक्षिणदर्शन। अतः दर्शन शब्दले सामान्यतया आँखाले देख्ने र अन्तःस्फुरणद्वारा ज्ञान वा अनुभव गर्ने दुवै कुराको बोध हुन्छ।

११४ यो रचना २०६७ भाद्र ६ मा आयोजित दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएको कार्यपत्र हो। —सम्पा।

११५ लोकस्तु भुवने जने। अमरकोश ३।३।२।

११६ लोके भवः लौकिकः। लोकसर्वलोकादृष्टम् ॥५॥१॥४४॥ ठस्येकः ॥७॥३॥५०॥ पाणिनी अष्टाध्यायी।

विषय र प्रसङ्ग अनुसार यहाँ दर्शनको पनि दुई भेद गरिएको छ । एउटा लौकिक दर्शन र अर्को शास्त्रीय दर्शन । माथि शीर्षकमा लौकिक दर्शन भनिएबाट कसैलाई अलौकिक दर्शन पनि छ भन्ने भ्रम पर्न सक्छ तर कुरा त्यसो होइन । वैदिक दर्शनकै समानान्तर धाराका रूपमा यो रहेको छ ।

लौकिक दर्शनको पर्यायका रूपमा लोकायत शब्दलाई पनि लिने गरिन्छ । यसको व्युत्पत्ति हो, लोकेषु आयतम् विस्तीर्णम् इति लोकायतम् । यसको अर्थ लोकमा बहुप्रचलित भन्ने हुन्छ । अमरकोषको टीकामा कुलचन्द्रले यसलाई नास्तिकशास्त्र भनेका छन् भने कसैले यसलाई तर्कशास्त्रको कोटिमा राखेका छन् । कसैले यसलाई ब्रह्मवादको विपरीत धाराका रूपमा पनि चर्चा गरेका छन् । पाणिनीय व्याकरण अनुसार लोकायत शास्त्रका अनुयायीलाई लोकायतिक भनिन्छ । लोकायत + ठन् - लोकायतिकः । यसैगरी लोकायतका चिन्तक, अध्येता र व्याख्यातालाई लोकायतिक भन्ने गरिन्छ ।^{११७}

दर्शनको मुख्य धारा शास्त्रीय दर्शन हो । लोक व्यवहारमा पनि यसका लागि शास्त्रीय दर्शन शब्द नै प्रचलित छ । शास्त्रीय दर्शनहरूका प्रवक्ता आचार्य कुनै व्यक्ति विशेष हुन्छन् । यस्ता शास्त्रीय दर्शनहरू उनका चिन्तन-मनन, वाद र तर्कहरूका पृष्ठभूमिमा अङ्कुरित पल्लवित र पुष्पित हुन्छन् । यी दर्शनहरूले समग्र जगत्को बारेमा चिन्तन, मनन, व्याख्या लेखन र सम्वादका माध्यमले शास्त्रीय रूप लिएका हुन्छन् । यिनका उत्पत्तिको एउटा समय वा काल निश्चित छ । परन्तु यसको अर्को विकल्प के छ भने शास्त्रका आधारमा अँगालिएका दृष्टिकोण पनि विभिन्न नामका दर्शनका रूपमा हुन्छन् । जस्तो वेदमा आधारित दर्शन वैदिक दर्शन भयो ।

यस्ता शास्त्रीय दर्शनमा साङ्ख्य, बौद्ध तथा वेदान्तदर्शन आदि छन् । कपिल, याज्ञवल्क्य, जनक, अष्टावक्र, बुद्धजस्ता चिन्तक तथा दार्शनिकहरू विशेष उल्लेख्य छन् । देश काल परिस्थिति अनुसार यी दर्शनका भेद-विभेद शाखा-उपशाखाहरू पनि हुन्छन् । मत-मतान्तर पनि हुन्छन् । न्यायमा नव्य र प्राचीन, वेदान्तमा द्वैत अद्वैत र विशिष्टाद्वैतलाई उदाहरणका रूपमा लिन सकिन्छ । लौकिक दर्शनको प्रकृति भने यसभन्दा भिन्न छ । यसका कुनै निश्चित कालखण्ड, स्रष्टा व्यक्तिविशेष तथा उपदेशक पनि हुँदैनन् ।

लौकिक दर्शन जन र भुवनको कल्याणका लागि पुरातन समयदेखि चलिआएको परम्परा हो । यो आप्तवर्गका व्यवहारबाट स्थापित हुँदै आएको प्रक्रिया हो । यो कुनै शास्त्रार्थ तथा वाद-विवादको निक्यौल होइन । यसमा

^{११७} लोकायत+ठक् । ऋतूक्यादिसूत्रान्तादृठक् । पाणिनी । ४।२।६०। लौकायतिकः ।

कुनै तर्क वाद र वितण्डाले काम गर्दैन । यो त जनसाधारणको जीवनदृष्टि हो । यसमा जीवनका भोगाईबाट निकालिएका रहस्य र त्यसलाई अनुशरण गर्ने परम्पराहरू हुन्छन् । लौकिकदर्शनमा लोक मान्यता हुन्छ । जन आस्थाका कुरा हुन्छन् । धेरै समय अधिदेखि लोककल्याणका लागि स्वीकृत लौकिक परम्परा हो यो । यसमा सत्यम् शिवम् सुन्दरम्को भाव निहित छ । लोकजीवनले नै यसको भरणपोषण गर्दछ र यसलाई स्थायित्व दिन्छ । त्यसै हुनाले लोक-दर्शन गतानुगतिक रूपमा समष्टि र व्यष्टिको कल्याण र सामाजिक आदर्शका आधारमा चलेको मान्यता प्राप्त परम्परा हो । यो अलिखित हुन्छ । वर्षौं वर्षको व्यवहारबाट यो निश्चित हुन्छ । यसरी कालान्तरमा लोकदर्शनको व्याप्तिमा थिग्रिन्छ । लोकले व्यवहार गर्दै ल्याएको हुनाले नै यस किसिमको दार्शनिक चिन्तनलाई लोकायतिक पनि भनेको पाइन्छ । सत्य शिव र सौन्दर्य यसका प्रमुख लक्ष्य हुन् र यस लौकिक दर्शनका तीन प्रमुखतत्त्व हुन्छन् । जस्तै: ज्ञानपरम्परा, जगत्सृष्टि र सौन्दर्यचेतना । यहाँ यिनबारे क्रमशः विचार गरिन्छ-

१.१ ज्ञानपरम्परा

लौकिक दर्शनहरू सुखवादी दर्शन हुन् । यसको उद्देश्य सत्यका आधारमा यस चराचर जीव जगत्लाई सुन्दरतम सुखमय र कल्याणमय बनाउनु हो किनभने आनन्द वा चिरन्तन सुख प्राप्ति नै जीवनको वास्तविक दर्शन हो । उपनिषद् भन्छन् - आनन्दबाटै जीवको जन्म भएको छ । आनन्द पाएर नै यिनीहरू बाँचे-हुर्केका हुन्छन् अन्त्यमा आनन्दमै यिनीहरूको विलय हुन्छ । त्यसै हुनाले आनन्दस्वरूपको पहिचान गर ।^{११८}

नेपाली लौकिक ज्ञानधाराको सिंहावलोकन गर्ने हो भने हाम्रो लोकजीवनको प्रमुख उद्देश्य नै राम्रो देख्नु, राम्रो सुन्नु र राम्रो गर्नु हो । मानव जीवनलाई सुन्दर बनाउने क्रममा हाम्रो समाजमा एउटा लोक दार्शनिक ज्ञानपरम्परा चलिआएको छ, जसमा साँचो व्यवहार गर्नु, कसैको कुभलो नचिताउनु, जीवन छोटो हुनाले बाँचुन्जेल राम्रो कर्म गरेर बाँच्नु, ठूला बडाको आदरसम्मान गर्नु, सानामाथि स्नेह गर्नु आदि तत्त्व हुन्छन् ।

हाम्रो देश विभिन्न जातजाति, भेष, भाषा, भूखण्ड, धर्म र संस्कृतिको समन्वित रूप हो । यसमा विभिन्न जातिका चिन्तन रहनसहन व्यवहारका आ-आफ्नै मौलिकता हुन्छन् । यी सबै गाउँ घरका लोकगीत, लोकभाका,

११८. आनन्दादेव इमानि भूतानि जायन्ते,
आनन्देन जातानि जीवन्ति,
आनन्दं प्रत्यभिविशन्ति इति तद् विजिज्ञासस्व ।

लौकिक आख्यान, उपाख्यान, लोकटुक्का, भजन, चुङ्का तथा धार्मिक सांस्कृतिक क्रियाकलापहरूमा अन्तर्निहित र अभिव्यक्त पनि हुने गर्दछन् र यिनले आफ्नै मौलिकता लिएका हुन्छन्। यस मौलिकतामा बाहिरी वा सहरी परिवर्तनको छाप परेको हुँदैन। यो मूलको पानीजस्तो शुद्ध र अप्रदूषित हुन्छ। यसमा लोकशैलीमा सामान्य बोलीमा सोभ्ने तरिकाले अभिव्यक्त दार्शनिक यथार्थ निहित हुन्छ। यो सामान्य व्यक्तिले पनि सजिलै बुझ्न र जान्न सक्दछ। उदाहरणका लागि -

कर्कलीका पानी जस्तो मनुष्यको शरीर
अजम्मरी भए जस्तो तेज बरी लै ॥

भनाईको तात्पर्य हो - मानव जीवन कर्कलाका पातमाथिको पानीको थोपाजस्तो छ तर मानिस यो कुरा नबुझेर आफूलाई अजम्मरी छु भन्ने ठान्दछ र आफूलाई त्यस्तै देखाउने प्रयास गर्दछ। यसैगरी

त्यो पनि रामैको यो पनि रामैको
सारा संसार रामैको म पनि रामैको ॥

यी पङ्क्तिहरूले यो समग्र सृष्टि ईश्वरबाट निर्मित छ। उनकै इच्छा अनुसार यो चलेको छ। हामी सबै उनकै सन्तान हौं। म पनि उनीबाट अलग छैन जस्ता दार्शनिक चिन्तन कति सरल तरिकाले यसमा अभिव्यक्त भएको छ। यही हो नेपाली लोक-दर्शनको एउटा तत्त्व।

लोक-दर्शन साह्रै सरलतम दृष्टिकोण हो। गाउँले लेक, बेंसी, पाखा र पखेरामा जन्मे हुर्केको यस चिन्तन परम्पराले सहरीकरण बिलकुलै रुचाउँदैन। यो सहरमा फस्टाउनै सक्दैन। जीवन दर्शनका यस्ता मौलिक तत्त्वहरू जुन त्यस समाजका आदर्श परम्पराका रूपमा स्थापित भइसकेका हुन्छन्। वास्तवमा त्यही नै लौकिक दर्शन हो।

१.२ जगत् सृष्टिप्रक्रिया

अब नेपाली लौकिक दर्शनमा पाइए भेटिएका विभिन्न थरीका सृष्टि कथातिर एकछिन मोडियौं। एक थरी लोक विश्वासअनुसार उहिले खप्तडको लेकको सुरम्य वनमा भगवान् शङ्कर विराजमान हुनुहुन्थ्यो। त्यही वनमा दुईओटी स्वर्गकी अप्सरा पनि आनन्दसाथ विचरण गर्दै थिए। तिनीहरूमाथि भगवान् शङ्करको दृष्टि पयो। उनको सुन्दरता देखेर मोहित शिवजीको रेतस् (वीर्य) खलित भयो। त्यस वीर्यबाट एउटा अद्भुत ज्वाला उत्पन्न भयो। त्यस अद्भुत तथा दिव्य ज्वालाबाट तन मन खिँचिएर आकृष्ट भएका ती दुई अप्सरा त्यसै ज्वाला छेउँ आएर क्रमशः त्यसको राप तापले आफ्नो शरीर सेक्न थाले।

जाडोको मौसममा आगो ताप्ने अप्सराको शरीरमा त्यो रेतस् तेज सूर्य किरणजस्तै प्रविष्ट भयो । त्यसै राप-तापले रनक्क रन्केका ती दुवै अप्सरा क्रमशः गर्भवती भए । समय पुगेपछि पहिले गर्भवती भएकी अप्सराबाट बाह्रथर मष्टो उत्पन्न भए । त्यसैगरी त्यस पछि गर्भवती भएकी अर्की अप्सराबाट नौ भवानी अर्थात् नौ वटी दुर्गा उत्पन्न भए । सृष्टिका आदिमा मष्टोसँगै नौ ओटी भवानी अर्थात् भवानी उत्पत्ति भए । यिनका नामहरू यस प्रकार छन्- भवानी, कालिका, कनकसुन्दरी, त्रिपुरसुन्दरी, जालपा, मालिका, विन्ध्यावासिनी ठिँग्याली, हिमालिनी । यी नामहरू विभिन्न स्थान नामसँग रूपान्तरित भएर पनि व्यवहारमा आएका छन् ।

भगवान् शङ्करको रेतस्बाट उत्पन्न भएका ती बाह्रभाई मष्टोहरू आ-आफ्ना अंशभाग, कार्यक्षेत्र र अधिकार सुनिश्चित गर्न उनका सामु गएर प्रार्थना गर्न लागे । शङ्कर भगवानले भन्नुभयो- तिमीहरू मर्त्यलोकमा जाओ । त्यहाँ गई मानव-समाजको प्रतिपालन गर्दै तिनका मालिक भएर बस । यसरी भगवान् शङ्करको आज्ञा अनुसार ती मष्टोहरू मर्त्यलोकका देवता भएर बस्नथाले ।

उहिले पाताल निवासी दैत्य र राक्षसहरू मर्त्यलोक निवासी मानवहरूका सुख सम्पत्ति देखेर ईर्ष्या गर्थे । यी डाही राक्षसहरूले मर्त्यलोकमा आएर यहाँको सुन्दर सृष्टिलाई तहस नहस पार्न थाले । त्यहाँ धनजनको ठूलो क्षति भयो । यति मात्र होइन अधि अप्सराको गर्भबाट अवतार लिएका नौ ओटी भवानी (भवानी)का रूपमा लोभिएका ती राक्षसहरू तिनको सतीत्व ढगाउने प्रयासमा लागे ।

त्यतिबेला लोककल्याणका लागि अवतार लिएका बाह्र मष्टोहरूले ती राक्षसहरूलाई मारी नौ भवानीको रक्षा गरे । यसरी राक्षसबाट मष्टोहरूले लोककल्याण गरे भन्ने कुरा मष्टो परम्पराका जानिफकारहरूले गरेका छन् ।^{११९}

यसैगरी नेपाली लौकिक दर्शन अन्तर्गत जीवन जगत्को सृष्टिबारे तमू गुरुङहरूको वेदमा उल्लिखित कुराहरूको पनि यहाँ चर्चा गर्नु उपयुक्त हुने लाग्दछ ।^{१२०}

गुरुङ तमूहरूको वेदमा उल्लेखभए अनुसार पृथ्वी आमा हुन्, अनि बाबु आकाश । लौकिक दर्शनमा आएको यो कुरा उपनिषद्मा पनि आएको छ - माता भूमिः पुत्रोहं पृथिव्याः । यसै मान्यताका आधारमा तमू लौकिक

११९ सत्यमोहन जोशी, प्रज्ञा वर्ष १/अङ्क ३ र रत्नाकर देवकोटाको । कुलदेवताको रूपमा पुजिने मष्टो र यसको विविधपक्ष प्रज्ञा, वर्ष ७ अङ्क ३३ ।

१२० यो विवरण भद्रकुमारी घलेको आदिवासी तमू क्यें. पुस्तकबाट लिइएको छ ।

दर्शनको सृष्टि प्रक्रिया प्रारम्भ हुन्छ । जस्तै—

यो पृथिवी पहिले पूर्णतया हिमाच्छादित थियो । त्यहाँ चराचर जीव लता वृक्ष केही थिएनन् । समथरभूमिका लोकदार्शनिक मान्यतामा सृष्टि हुनुभन्दा पहिले यो धर्ती जलमय थियो भनेजस्तै यस हिमवत्खण्डका पहाडी लोकदार्शनिक मान्यता अनुसार सृष्टि हुनुपूर्व यो पृथ्वी हिवैं हिउँले ढाकिएको थियो भनिएको छ । ईश्वरीय इच्छाअनुसार सृष्टिक्रममा सर्वप्रथम नौ जना ज्ञानी महागुरुहरू यस धराधाममा अवतीर्ण भए । तिनीहरूले अवतार लिएको मिति ज्येष्ठ महिनाको दशमी अर्थात् पूर्णा तिथि थियो । यी औतारी महागुरुहरू जन्मनासाथ तपस्यामा लीन भइरहे । त्यसैकारण सृष्टिको क्रम प्रारम्भ हुन सकेन ।

समय यसैगरी बित्दै गयो । एक दिन साँ फूँ ति ग्याल्सा नामक हिमाच्छादित भूमि अन्तर्गत विभिन्न पाँच ठाउँको चट्टान फुटेर पिता आकाश र माता धरतीको समागमबाट बाह्रजना सर्वशक्तिमान् महाबौद्धहरू उत्पन्न भए ।^{१२१} पछि गएर यो यौगिक बुद्धशब्द ज्ञान प्राप्त गरेका सिद्धार्थ गौतममा रूढ हुन गयो । माथि उल्लेख गरिएका बाह्र महाबुद्धहरूले अवतार लिँदा बाह्र पल्ट धरती कम्पमान भएको थियो । यिनका अवतार हुनुभन्दा पहिले परमेश्वरबाट यस्तो भविष्यवाणी गरिएको थियो—

यस धरतीमा परम शक्तिशाली सर्वगुण सम्पन्न परोपकारी महाबुद्धहरूले पर्वतका पाँच ठाउँमा अवतार लिने छन् । तिनीहरूले जीवजगत्को सृष्टि गरी यस धरतीलाई सुन्दर र सुखी बनाउने छन् । यो भुवनमा जाडो समयको सबै भन्दा लामो रात अर्थात् चिसो हिमाच्छादित र जडता व्याप्त अवस्थामा पौष पन्ध्र गते अवतार लिएका थिए ।^{१२२} जसरी महाबुद्धहरूले पौष पन्ध्रगते धरती अत्यन्त कठ्याङ्ग्रिएर जड भएका अवस्थामा अवतार लिएका थिए ठीक त्यसैगरी माघ महिनाको औंसीका दिन त्यहाँ सात ओटी स्त्रीहरूले पनि अवतार लिए । माथि उल्लेख गरिएका बाह्र बुद्धहरू मध्ये सात जनाले ती सातओटी स्त्रीसँग विवाह गरे । अनि यी सात युगल जोडीबाटै सारा मानवीय जगत्को सृष्टि भयो । सनातनीहरूका सात ऋषिहरू सन्तति विस्तारक गोत्रकार ऋषि भएजस्तै तमूहरूका पनि सृष्टि विस्तारक जोडीहरू सातओटै छन् ।

माथि तमूलोकदर्शनमा उल्लिखित सृष्टिसम्बन्धी विवरण जस्तै सृष्टिको अर्को लोक दार्शनिक कथा किरात लोकदर्शनमा पनि पाइन्छ ।

१२१ यहाँ बुद्धशब्दले तथागत सिद्धार्थलाई भनिने यौगिक रुढ अर्थको बुद्ध होइन कि महाज्ञानी व्यक्तिलाई भनिने विशुद्ध यौगिक अर्थको बुद्ध भन्ने बुझ्नु पर्दछ ।

१२२ तमू वेद ब्ये अनुसार यही दिन तमूहरूको ल्होसार अर्थात् नयाँ वर्ष हो ।

जस्तै- उहिले भगवान् तागेरा निङ्वाफुमाको सदच्छा बमोजिम यस विश्व ब्रह्माण्डको सृष्टि प्रारम्भ भएको हो । यसै क्रममा तिगेन जड्ना बस्ने आमा मुजिनाको गर्भबाट सर्वप्रथम विभिन्न थरीका सन्तानको उत्पत्ति भयो । पुरुष मात्र होइन बाघ, भालु, चितुवा, जनावर, कीटपतङ्ग आदि पनि तिनैबाट जन्मे ।

किरात जाति पहिले भ्रमणशील थियो । यस जातिका आदिम मानिसले चिलिक्खे अर्थात् चिब्रे चरोले रुखमा साह्रै राम्रो गुँड बनाएर बसेको देखे । अनि तिनलाई हामीले पनि यस्तै घर बनाएर बस्नुपर्छ भन्ने विचार आयो । यसका लागि उपयुक्त जग्गा चयन गरी घडेरी खनेर घर बनाउन थाले ।

किरातहरू पहिले कन्दमूल तथा फलको मात्र आहार गर्दथे । यसरी उनको जीवन सुखपूर्वक बितिरहेको थियो । यो देखेर माथि आकाशमा बस्ने घाम-भालेलाई देखि-सहिसक्नु भएन । त्यसलाई मानिसको सुख शान्ति र सौन्दर्यमय जीवनमाथि डाह र ईर्ष्या उत्पन्न भयो । मानिसलाई दुःख दिने विचारले त्यस दुष्टले सात दिन सात रातसम्म पृथ्वीमा अति नै चर्को घाम लगाइदियो । सुखी मानव जीवनमा यसले गर्दा डाह र ईर्ष्याको सृष्टि हुन गयो । यति मात्र होइन, मानिस आफूले बनाएको घर-द्वारमा सुख सुविधासाथ बस्न लागेको देखेर अर्को मानव शत्रु थाक्या हाङ्लाई आँखा-डाही उत्पन्न भयो । त्यो अब काठ खाने र धुल्याउने कीराका रूपमा मानवघरमा पसेर काठ धुल्याउँदै खाँदै तिनका घर भत्काइदिन थाल्यो । यसरी सुखी र शान्त रहेको मानवजीवनमा पहिलोपल्ट डाह, ईर्ष्या दुःख र अशान्तिले प्रवेश गर्‍यो ।^{१२३}

१.३ सौन्दर्यचेतना

लौकिक दर्शनले सौन्दर्य चिन्तन वा सौन्दर्य चेतनासँग पनि सम्बन्ध राख्दछ । हाम्रा वेश-भूषा, अलङ्कार परिधान, केश प्रसाधन तथा निधारमा लगाइने टीका आदिको आकर्षण र विकर्षण त्यससँग सम्बद्ध समाज-समुदायको सौन्दर्यचेतनाका साथ रम्ने गर्दछ । हाम्रो देशका नेपाली महिलाहरू आ-आफ्ना जातीय महत्त्व भल्किने धोती, फरिया, सारी चोली घलेकी र पछ्यौरी पटुकीमा सजिएका हुन्छन् । पहाड-हिमालका महिलाहरू सुनका सिरफुल, बाला, मडौरी, तिलहरी र ढुङ्ग्री आदिमा सजिए-सिँगारिएका हुन्छन् भने मधेशी महिलाहरू प्रायः हँसुली, बिछिया, छल्ला र

१२३ तिलविक्रम नेम्वाङ (वैरागी काइँला)को सङ्ग्रहका आधारमा ।

चाँदीका सिक्काका मालाहरूमा सजिएका हुन्छन्। उता नेवार जातका महिलाहरू आफ्ना नाक छेँड्दैनन्। यसैगरी हिन्दू धार्मिक समाजमा पनि निधारमा लगाइने भस्म र तिलकहरू सबैका एकैनासे हुँदैनन्। आ-आफ्ना समाज-समुदायका लौकिक परम्परा र जीवनदर्शन अनुसार यिनीहरू मध्ये कसैले एकपुण्ड्र, कसैले त्रिपुण्ड्र धारण गर्दछन्। कसैले ठाडो टीका लगाउँछन् भने कसैले तेर्सो। कुनै श्रीखण्डमा रम्छन् भने केही गोपीचन्दनमा। यी सबैका आ-आफ्ना जीवनदर्शन र लोकचेतना छन्। यसकारण नेपाली लौकिक दर्शनको अध्ययन गर्दा सम्बद्ध समाज-समुदायको सौन्दर्यचेतना एवं चिन्तनलाई नकार्न वा बिसर्ग मिल्दैन।

२. लौकिक दर्शनमा मष्टो परम्परा

हाम्रो नेपालमा पुरातन कालदेखि प्रचलित लोक विश्वास अनुसार समाजमा पूजित देवता अर्थात् कुलदेवतालाई मान्ने पुज्ने लोक आस्थाको परम्परा पनि छ। यस परम्परामा मष्टोको मुख्यस्थान छ। प्रारम्भमा नेपालको सुदूर पश्चिम भूभागमा बस्ने त्यहाँका आदिवासी बाहुन-छेत्री आदि चारै वर्णमा आदिम समयदेखि सुरु भएको यो मष्टो आस्थाको परम्परा समग्र नेपाल र नेपाल बाहिर बसेका नेपाली मूलका व्यक्तिहरूमा पनि छ। पछि नेपाल पसेकाहरू र तिनका सन्ततिमा भने यो मष्टो आस्थाको परम्परा छैन। यस नेपाली लोक दार्शनिक परम्परामा आलन, लिङ्गो, ध्वजा, पताका, बराह, देवी, धामी, भाँक्री आदि मष्टो आस्थाका अङ्गहरू हुन्।

२.१. मष्टो शब्दको अर्थ र बनोट

जहाँसम्म मष्टो शब्दको अर्थको प्रसङ्ग छ, अहिलेसम्म यस लेखकले लिखतमा पढेको र सुनेका किंवदन्तीका आधारमा मष्टो शब्दको अर्थ र व्याख्या यसरी गरिएको छ। जस्तै-

(क) योगी नरहरिनाथको भनाइमा - मष्टो भनेका देवीका सेनानी हुन्, यिनले आफ्नो मस्तक अर्थात् शिर थापी उहिले राक्षससँग लडेका थिए, त्यसै हुनाले यिनको नाम मष्टो हुन गयो।

(ख) यसैगरी सिँजा सत्यालबाडाका तात्कालिक पण्डित अनन्तराम पाध्याको भनाई उद्धृत गर्दै सत्यमोहन जोशी लेख्छन् -मान्छेले मानेका हुनाले मष्टो भन्ने नाम रहेको हो। स्मरणीय छ, सिँजा क्षेत्रमा मान्छेलाई मन्त्र भनिन्छ।

(ग) कसैकसैले महारुद्र र अष्टभुज महाबराहको संयुक्त र सङ्क्षिप्त शब्द रूप नै मष्टो हो भन्दछन्।

वस्तुतः नेपाली जीवनको दार्शनिक परम्पराबाट अनुप्राणित हुँदै लौकिक आस्थाका आधारमा युगौंदेखि चलिआएको यस मष्टो परम्पराको लिखित इतिहास छैन । तथापि यसको प्रभुत्व र महत्त्व अद्यापि उस्तै छ ।

मष्टोको पूजा आराधनाको क्रममा आफूभित्र रहेको अज्ञान, पशुता, जडता वा तमो गुणलाई सदाको लागि समाप्त गर्न, त्यस्तै पशुता जडता वा आफूभित्र रहेको अज्ञान अन्धकार र लाटोपनको प्रतीक भैंडा अर्थात् पशुत्व देवीलाई समर्पण गरिन्छ । यसैगरी आफूभित्र रहेको उग्र कामवासना वा अनुचित र अनुपयोगी इच्छाहरूको प्रतीक घोडा वा घोडाको प्रतिकृति अथवा प्रस्तरमूर्ति बनाई कुलदेवतालाई समर्पण गर्ने परम्परा पनि पाइन्छ ।

संस्कृतमा भैंडालाई मेष भनिन्छ । घोडालाई घोटक वा घोट । यिनै दुईशब्द मेष र घोट को संयुक्त र परिवर्तितरूप हो- मष्टो । भाषाव्याकरण अनुसार मेषको मष र घोटको ओट शब्दको मिश्रित-रूप मषोट भयो होला र त्यसैको हिंसबाट सिंहभए जस्तै वर्णविपर्याय हुँदा मषोटको परिवर्तित रूप मष्टो शब्द बन्यो ।

मष्टोहरू अष्टमूर्ति शिवका अवतार हुन् । यिनीहरूसँगै नौ ओटी भवानी (भवानी)हरू पनि छन् । यिनै महादेवी र अष्टमूर्ति (शिव)को संयुक्त नाम महाअष्ट उच्चारण गर्दा कालान्तरमा सङ्क्षिप्त रूप मष्टो भएको हुन सक्दछ । प्रसङ्गतः यहाँ अष्टमूर्ति शब्दको अर्थ खुलाउनु पनि उपयुक्त हुने लाग्दछ -

हाम्रो लौकिक दर्शनले प्राकृतिक जीवनसँग गहिरो सम्बन्ध राख्दछ । नेपाली लोकजगत् त्यसै हुनाले प्रकृति पूजक छ । शिवको नाउँ अष्टमूर्ति हो । ती आठमूर्तिहरू पनि प्रकृतिसँगै सम्बद्ध छन् । जस्तै- पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, सूर्य, चन्द्र, र सोमयाजी व्यक्ति । अमरकोषको कुलचन्द्र टीका अनुसार अष्टमूर्ति अन्तर्गतका आठमूर्तिहरूको विवरण यस प्रकार छ । जस्तै-

पृथिवी सलिलं तेजो वायुराकाशमेव च ।

सूर्याचन्द्रमसौ सोमयाजीचेत्यष्टमूर्तयः ॥ (अमरकोश- १।१।३७)

स्मरणीय छ- भुइँचालो, आँधी, अतिवृष्टि, अनावृष्टि, उल्कापात, उग्र गर्मी, अति जाडोजस्ता प्राकृतिक प्रकोपबाट पीडित हुने गरेका हाम्रा पुर्खाहरूले लोकशान्तिका लागि महादेवका यी अष्टमूर्तिहरूलाई पनि धूप-धजो दिएर प्रसन्न राख्ने परम्परा चलाए । आकाशलाई पिता र धरतीलाई माता मान्ने हाम्रो लोकदार्शनिक परम्पराले यहाँनिर हामीलाई वैदिक

मन्त्रका यी अंशलाई पनि सम्झाउँछ ।^{१२४}

यसरी मष्टोपूजामा अष्टमूर्तिका माध्यमले माथि उल्लिखित प्रकृतिपूजा पनि अन्तर्निहित गर्दछ । हाम्रो पृथिवी, आकाश, लता वृक्ष वनस्पति आदि शान्त र सुखमय बनून् भनेर मष्टो पूजामा पढिने- ॐ द्यौः शान्तिः अन्तरिक्ष शान्तिः आपः शान्तिः ओषधयः शान्तिः इत्यादि वैदिक मन्त्रले नेपाली लोकदार्शनिक चिन्तन र चेतनासम्बन्धी यसै रहस्यलाई व्यक्त्याउँछ ।

२.२. मष्टोको उत्पत्ति कथा-

(अ) मष्टोलाई कसैले पाण्डवको औतार पनि भन्छन् ।

(आ) मष्टोमध्येको बाबिरो मष्टोलाई बामदेव गोत्रीय पनि भनिन्छ ।

(इ) खापर मष्टोलाई इन्द्रपुत्र भनेको पनि भेटिन्छ ।

(ई) नेपालको सुदूर पश्चिम क्षेत्रबाट भक्तजनहरू बद्रीनाथको दर्शन गर्न जाने गर्थे । एकपल्ट त्यहाँको गरुडशिला फुटेर दर्शन गर्न गएका एकजना मानिसको भोलीमा पन्यो । तिनकै भोलीमा बसेर आएका ती साना शिला नै मष्टो हुन् । सुदूर पश्चिमका गाउँघरमा यस्तो जनविश्वास छ ।

(उ) उहिले नेपालको सदूर पश्चिममा बम्हाङ्गे राजाका एकजना पुर्खा राज्यहीन भएर विरक्तिई तीर्थ गर्न बद्रीनारायणतिर लागे । त्यहाँबाट फर्कदा उनले बाटामा नीलो आकारको एउटा टल्किने ढुङ्गा देखे । आश्चर्य मान्दै उनले त्यस ढुङ्गालाई एकछिन हेरिरहे । अनि आफ्नो बाटो लागे । अलिक पर गएर यसो पछाडि फर्केर हेर्छन् त त्यो ढुङ्गो उनकै पछि लागेर आइरहेछ । तिनले त्यसलाई कुनै भूतप्रेतले पछ्याएको ठाने । अनि त्यसलाई हातले दुई तीनपल्ट समात्दै जोडले टाढै मिल्काउँदै गर्न थाले । यसरी मिल्काउँदा पनि त्यस ढुङ्गाले राजाको पछि छाडेनछ । उनी हैरान भए छन् ।

राजा बम्हाङ्ग आइपुगे । यसो पछि हेरेको त ढुङ्गा पनि उनीसँगै आएको रहेछ । त्यसै राती उनलाई सपना भयो । राती सपनामा त्यस ढुङ्गाले राजालाई भन्यो - “मलाई ढुङ्गो ठानेर हेला गरी किन फाल्छस् ? म मष्टोदेउताको रूपमा आएको हुँ । मैले तँलाई रोजेको छु । म तँलाई राज्य दिलाउँछु । मलाई न फाल ।”

राजाले त्यस दिनपछि ढुङ्गा फाल्न छाडे । बरु एउटा पवित्र ठाउँमा लगी त्यसलाई दैवीशक्तिको रूपमा प्राणप्रतिष्ठा गरी स्थापना गरे । त्यही दैवी शक्ति नै शिलारूपमा मष्टो भएको हो ।

^{१२४} (क) आपो अस्मान् मातरः...।

(ख) अग्निर्देवता, वायु देवता, सूर्यो देवता, चन्द्रमा देवता ... आदि ।

वभाडे राजाले वालीकोटमा त्यो मष्टोशिला स्थापना गरेको हुनाले त्यसको नाउँ वाली मष्टो भयो । यसरी मष्टो देवताको रूपमा उत्पत्ति भए र तिनको धूप धजा पूजा आज्ञा सुरु भयो भनिन्छ ।

(ऊ) अर्को किंवदन्तीअनुसार उहिले भारतको कान्यकुब्जबाट एकजना ब्राह्मण नेपाल पसे । जालन्धरमा आएर बस्ती बसाले । एकपल्ट उनी तीर्थयात्राको क्रममा उत्तर तर्फ मानसरोवर जाँदा शङ्खद्वार पुगे । त्यहाँ उनले अद्भुत कालो चिल्लो टल्कने शिला देखे । त्यस शिलालाई आफ्नो भोलीमा राखे ।

खप्तड क्षेत्रमा गोठ किनार हुँदै पाटनको यात्रा गर्दा ती ब्राह्मणका भोलीको शिलाले गोठको दही चोरेर भुसुकै खाइ दिएछ । पछि सो कुरा त्यहाँका गोठालाहरूले चाल पाए । दही चोरको खोजी गर्दा उनले व्वाँसो आकारको एउटा जनावर फेला पारे । त्यसलाई पक्रन खोज्दा त्यो त्यहीँ सोच्यान पर्दै ढल्यो । व्वाँसो खसेको आवाजले त्यो क्षेत्र थक्यो । त्यो भयङ्कर शब्द सुन्दा सबै गोठाला मुर्च्छा परे । ती मुर्च्छित गोठालामध्ये जसराज नामको एक जना गोठालाको शरीरमा कम्प छुट्दा ढुङ्गारको रूपमा मष्टोको अवतार भयो ।

२.३. विभिन्न मष्टोहरू

मष्टोहरू मूलरूपमा बाह्र छन् । जस्तै- जेठा, माहिला, साहिँला, काहिँला, राहिँला, ठाहिँला, अठाहिँला, पठाहिँला, रठाहिँला, भठाहिँला, कठाहिँला र कान्ठा ।

नेपाली लोक दार्शनिक मान्यताअनुसार सृष्टिको आदिमा मानव कल्याणार्थ ईश्वरका अंशका रूपमा अवतीर्ण भएका यी मष्टोहरूका मुख्यतया दुई रूप छन्- (क) रजवाली मष्टो (ख) गुरामष्टो ।

तीमध्ये एक थरी प्रतिपालक स्वभावका छन् । यिनीहरूका भक्त सात्विकी प्रवृत्तिका हुन्छन् । उपासकहरूलाई हराम-बिराममा दण्ड दिनुपर्दा पनि बाबुआमाले जस्तै सामान्य दण्ड दिन्छन् । यस्ता मष्टोहरूलाई रजवाली मष्टो भनिन्छ । अर्काथरी उपासक तामसी प्रवृत्तिका हुन्छन् । यस्ता उपासकहरूले तामसी सामग्रीहरूद्वारा पूजा गर्छन् । यसरी पूजा अर्चना गरिने मष्टोलाई गुरामष्टो भनिन्छ । पहाडमा मात्र होइन मधेश तराईतिर पनि थारुहरूले पुजिने गुरुवा देउता यिनै गुरा मष्टोसँग सम्बद्ध छन् ।

२.४. मष्टोका पर्याय शब्द

मष्टो शब्दका पर्यायको रूपमा तल उल्लेख गरिएका चार थरी शब्दहरू देख्न पाइन्छन् । जस्तै- मैथो, मैठादेउ, गोसाँय र मुसौटाय । यी

मध्ये मैठादेउ र मुसौटाय यी दुई शब्दहरू मूल मष्टोशब्दसँग नजिक रहेको अनुभव हुन्छ। हेरौं माथि उल्लिखित शब्दहरूको प्रयोग भएको एउटा भजनको अंश -

(१) आफू गोसाईं मुसौटाय सिंहासन राज भयो
लायलपटमुनि खेल।
निपुतालाई पूतदिन्या निर्धनलाई धन दिन्या
लायल पटमुनि खेल।

(२) बामन बोल्या स्वस्ति र शान्ति
मैठादेउ बोल्या स्वस्ति र शान्ति
सुब्बल^{१२५} बोल्या स्वस्ति र शान्ति।

यी लोक कल्याणकारी मष्टो देवता समय-समयमा फुट्दै अनेक भएका आख्यानहरू बूढापाकाहरूबाट सुन्न पाइन्छ। यस क्रममा बान्नी नामका मष्टो देवता फुटेर ढँडारभए। ढँडारबाट पनि विभिन्न नामरूपमा फाटेर पर्वत पाखातिर लागे। अनि यत्रतत्र मष्टोका थान र मन्दिर निर्माण हुन थाले। यही रीतिले घेरै मष्टोको उत्पत्ति भयो। यस्ता कुरा धामीहरू देउता उत्रेका बेला यसरी बतुर्ने-फलाक्ने गर्छन् -

बान्नीफुटे ढँडार छुटे,
ढडाँर फुट्यौं पाखान छुट्यौं। आदि

आ-आफ्ना कुलपरम्परा रीतिस्थिति अनुसार गाउँ ठाउँ समूह समुदायका व्यक्तिहरू विभिन्न नामका मष्टोहरूको पूजा गर्दछन्। जस्तै बान्नी, ढँडार, कवा, बुडु, ढाडें, लाटो, बाँसकोटे, लिउडी थापे, विजुल्ली आदि।

२.५. मष्टोका वाहन

वाह भाइ मष्टो, नौ ओटी भवानीका साथै मष्टोहरूसँग सम्बद्ध तिनका वाहनहरू पनि हुन्छन्। यिनलाई सिँजाली बोलीमा भान भनिन्छ। मष्टोहरू आफै कुनै काम गर्दैनन्। यिनका सबै काम सम्बद्ध भानबाट हुने गर्दछन्। भान शब्द संस्कृतको वाहन शब्दको विकसित रूप हो।^{१२६} यी भानहरू शक्तिशाली हुन्छन्। यिनीहरू सर्प, घोडचढी, बिरालो, कुरुर, लामपुच्छे र बाँदर आदिका रूपमा हुन्छन्।

^{१२५} सुब्बल शब्द यहाँ क्षेत्रपालका लागि प्रयुक्त भएको छ।

^{१२६} भद्रकुमारी घलेले पनि आफ्नो ग्रन्थ आदिवासी तमू क्ये मा भानको अर्थ वाहन भनेकी छन्।

बुडुमष्टोका भानहरू फुटाशिली, भान्या, लाप्के र छयदुस्का हुन् । यसैगरी ढँडार मष्टोका भान चापचुल्डी, लोडेसिमी, सिभा, दुलो र नीलाग्रे हुन् । यीमध्ये छयदुस्का बाँदरको रूपलिएर हिँड्छन् । लोडेसिमि बदैँलको रूपलिएर घुम्छन् । सिपादुल्यौ बाघ बनेर हिँड्छन् भने निलाग्रेहरू राक्षसको जुनी लिएर हिँड्छन् ।^{१२७}

२.६ मष्टोका थान

मष्टोको पूजास्थललाई माडु पनि भनिन्छ । माडुको सम्बन्ध मण्डपसँग छ । काठमाडौँको पुरातन नाम काष्ठमण्डप भएकाले पनि यस कुरालाई पुष्टि मिल्दछ । मष्टोको मन्दिर वा थान धेरैजसो एकतले र कतै दुइतले हुन्छ । गाउँको बन बुटो भएको बुट्यान ठाउँ प्रायः डाँडाको सिरानमा नभए पुछ्छरतिर मष्टो देवताको थान बनाइन्छ । मष्टो देवता लोकजीवनसँग सम्बन्ध राख्ने हुनाले गाउँ बस्तीको नजिकै थान वा मन्दिर निर्माण गर्ने चलन चलेको भनाइ छ । कतै कतै गाउँबाट अलग वा गाउँमै मानिस बसेको घरमा पनि यसको थलो निर्माण गरिन्छ ।

मष्टोको ढोका काठको हुन्छ । त्यसमा बुट्टा कुँदिएको हुन्छ । थामहरू पनि बुट्टे हुन्छन् । थानको भित्री र बाहिरी गरी दुई भाग हुन्छन् । भित्री भागलाई गबीर भन्दछन् । यसमा मष्टोलाई चढाइएका काठका मूर्तिहरू हुन्छन् । थानको छाना काठको दुइपाखे हुन्छ । त्यहाँ सासाना ढुङ्गाहरू र चढाइएका घण्ट शङ्खहरू, चमर, त्रिशूल, ध्वजा, पाताका, दियो आदि राखिएका हुन्छन् । कहीं कहीं छाना मुण्डा पनि हुन्छन् । मुण्डा छानाको मध्य भागमा आलन सहितको लिङ्गो गाडिएको हुन्छ । लिङ्गो साधारणतया १५ हातदेखि ४० हात सम्मका अग्ला हुने गर्दछन् ।

गवीरभित्र दुइटा खोपा हुन्छन् । त्यसमा भगवतीको पूजा हुन्छ, घर घरमा पनि यस्ता खोपाहरूमा मष्टो र देउतीको पूजा गर्ने चलन हुन्छ । अग्नि कुण्डमा हवन गरिन्छ । बाहिर आँगनमा धामीहरू फतुर्न थाल्दछन् ।

आलनको उल्लेख यहाँ लिङ्गोको अर्थमा गरियो । संस्कृतमा आलान शब्द पाइन्छ जसको अर्थ हात्ती बाँध्ने खम्बा वा स्तम्भ हो । यसैको परिवर्तित बोली आलन हो कि ! अनुसन्धेय छ । आलनको टुप्पोमा चारकुने कपडा ध्वजा फर्फराएको हुन्छ । यसै ध्वजाबाट मष्टो थलोको सङ्केत टाढैबाट पाइन्छ । यसैगरी पूजाआजाका लागि घरघरबाट लगिने सरसामानलाई ओलन वा ओलनपाती भनिन्छ । मष्टोको पूजाआजाका लागि सरकारी दरबन्दी पनि रहेको पाइएको छ । सिजर लट्कूको ढँडार मष्टोलाई

१२७ कर्णाली लोक संस्कृति, जनजीवन खण्ड- ३ विहारीकृष्ण श्रेष्ठ ।

पाँच रुपियाँको सरकारी दरबन्दी रहेको कुरा सत्यमोहन जोशीले आफ्नो लेखमा उल्लेख गर्नुभएको छ ।

मष्टो देवताको रूपमा कुनै साकार मूर्तिको रूप थानमा देख्न पाइँदैन । यिनै आलन, ध्वजा पताका लिङ्गाहरू नै देउता/देउतीका प्रतीक हुन् । त्यसै हुनाले पनि यसलाई निराकार निर्गुणका प्रतीक लिङ्गो अर्थात् लिङ्ग (चिन्ह) भनिएको होला । लिङ्ग संस्कृत शब्द हो र त्यसको लोकरूप हो लिङ्गो ।

मष्टो रुद्रावतार हुन् । जसरी शिवतत्त्व शरीरावयवरहित मात्र चिन्ह अर्थात् लिङ्ग रूपमा छन् त्यस्तै मष्टो देवता पनि रुद्रात्मक लिङ्गोको रूपमा रहन्छन् । लिङ्गोको फेदीमा शिवलिङ्गकै प्रतीक सासाना ढुङ्गा राखिएका हुन्छन् । प्रस्तुत छ मष्टोथानको भलक दिने एउटा भजन-

उडी भेली गौचरननी उँभो छ हरियो

डाँडामै मष्टोका थान फुलपाती भरियो ।

डाँडामै मष्टोका थान घण्टैले भरियो ।

डाँडामै मष्टोका थान शङ्खैले भरियो ।

डाँडामै मष्टोका थान मुर्तीले भरियो ।

डाँडामै मष्टोका थान जात्रुले भरियो ।

३. मष्टो परम्पराको विस्तार

बस्ती बाक्लिँदै जाँदा वा अरू कुनै कारणले पनि मूल मष्टोका पूजक-उपासकहरू अन्यत्र बसाइँ सर्दछन् । त्यहाँ वरपरका उपासकहरूको पर्याप्त सङ्ख्या भयो भने तिनीहरूले छुट्टै थान बनाउँछन् । कतिपयलाई धेरै टाढा रहेको मूलथानमा पुगेर नियमित पूजा गर्नु सम्भव हुँदैन । यसका लागि मूल मष्टो-माडुका घण्टहरू मध्ये एउटा घण्ट (घाँड) धजा चँवर ल्याई नयाँ थान निर्माण गर्छन् । यसरी मष्टो देवताका थान फुटेर अहिले राष्ट्रभरि ठाउँ ठाउँमा असङ्ख्य थानहरू बन्दै गएका छन् ।

मष्टोथानका मूल धामी मध्ये एक जना सहायक धामी त्यस नयाँ बनेका शाखा थानमा जान्छन् । तिनीहरूमा पनि पूजाका बेला देउता चढ्छन् र ती पनि मूल धामीभै बर्तुन थाल्छन् । यसरी मूलथानबाट बनेका नयाँ नयाँ शाखा थानहरूमध्ये ढँडारमष्टोका नाउँले पश्चिमबाट पूर्व हुँदै कुलदेवताका रूपमा हाल गुल्मीको अर्जयीमा समेत स्थापित गरिएको पाइन्छ । नेपाली अर्ज्याल थरका मूलपुरुष श्रीपतिका सन्तानहरूले गुल्मी खाँची र पाल्पाका घरघरानामा पनि यसै परम्पराको थालनी गरे । यति मात्र होइन, श्रीपतिकै छोरा नारायणदास अर्ज्यालले गोर्खाली शाह वंशमा

समेत मष्टो र कुलदेवताको पूजा परम्परा भित्र्याएका हुन्। यसरी सुदूरपश्चिम सिंजा क्षेत्रबाट पूर्वतिर लागेका नेपाली थर-घरका पुर्खाहरूले मष्टोपूजन परम्परालाई व्यापक बनाउँदै लगेका हुन्।

३.१ मष्टो पाञ्चायन

मष्टोको पूजागर्दा मूलमष्टो, कुलदेवता श्वेतबाराह, क्षेत्रपाल, भाँक्री, गोष्ठदेवता (गोष्ठपाल) समेतको पूजा अर्चना गर्ने चलन छ। उपर्युक्त पाँच देवताको सामूहिक नाउँ मष्टो पाञ्चायन हो। यो पूजा एक महिना, छ महिना, एक वर्ष, तीन वर्ष र बाह्र वर्षमा पनि गर्ने परम्परा पाइन्छ।

अर्ज्याल कुलका मष्टो उपासकहरू आफ्ना सन्ततिलाई मष्टो पाञ्चायन अन्तर्गतका देवताका नाउँ सङ्कलन गरिएको एउटा श्लोक सिकाउने गर्दछन्।^{१२८} अर्ज्याल थर-घर हुनेहरूका पनि पाँचथरी कुलदेवता हुन्छन्।^{१२९}

३.२ मष्टो परम्परामा धामी-

नेपाली लौकिक दर्शनले परकाया प्रवेशको सिद्धान्तलाई अँगालेको छ। मष्टो दर्शन पनि यसबाट अलग छैन। यौगिक शक्तिका माध्यमले तान्त्रिकहरू परकाया प्रवेश गर्ने र बाघ विरालो आदिको रूप लिने गरेका अनेकौं दृष्टान्त भेटिएका छन्।

मष्टो देउता अमूर्त निराकार छन् तथापि उनको देवत्व यदा कदा आफ्ना अनन्य साधक र उपासकमा लोक कल्याणार्थ प्रविष्ट हुन्छन्। उनले देवताको बोलीमा भविष्यवाणी तथा अतीतका यथार्थ फत्तुर्न थाल्छन्। यस्ता साधक उपासकलाई मष्टो दर्शनमा धामी भनिन्छ।

३.३. धामी पतुर्दाको अवस्था

धामी मष्टो देवताको एक मात्र प्रतिनिधि हो। जब मन्दिरभित्र पूजा प्रारम्भ हुन थाल्छ। बाहिर दमाईहरू दमाहा ठोक्न थाल्छन्। मष्टोको

^{१२८} मादिष्टान्तो रुमादिल्: पालान्त: क्षेत्रगो पुन: ।

राहान्तो वाऽर्ज्यालयानां पञ्चैता: कुलदेवता: ॥

यो श्लोक मष्टो पूजा गरिने दिन पनि पढिने गरिन्छ। र

१) मादिष्टान्त : म अगाडि र ष्टअन्त्यमा हुने मष्टो देवता ।

२) रुमादिल् : रुमा अगाडि र ल अक्षर अन्त्यमा हुने रुमाल भाँक्री ।

३) पालान्त क्षेत्र : पाल अक्षर अन्त्यमा हुने क्षेत्र आदिमा हुने अर्थात् क्षेत्रपाल, नेपाल ।

४) गो पुन : फेरि पाल अन्त्यमा हुने गो आदिमा हुने गोपाल अर्थात् गोष्ठदेवता ।

५) राहान्तो वा : वा अक्षर अगाडि हुने राह अर्थात् बाराह ।

^{१२९} हेर्नुहोस्, डा. राजाराम सुवेदीले गरिमा २०६१ वर्ष २२ को अङ्क ६ मा दिएको विभिन्न थर-गोत्रका व्यक्तिहरूका कुलदेवताको विवरण ।

प्रतिनिधि धामीका आँखा रसाउँदै आउँछन् । ऊ आकास तिर हेर्छ । आकासबाट एउटा सुनको घण्ट (ज्यू घाँड) टिनिनीको आवाजमा आफूतिर आइरहेको देख्छ । उसको ज्यू काम्दै जान्छ । उसमा देउता चढ्दछ उसले आफूलाई पूर्णत बिसिन्छ । ऊ देउताको बोली बोल्न थाल्छ । उसको असाधारण बोलीको अर्थ सबैले बुझ्दैनन् । त्यसै हुनाले एउटा माध्यमको रूपमा त्यहाँ दोभाषे उपस्थित हुन्छ । दोभाषेलाई खावा भनिन्छ । खावाको स्थान धामी मुनि छ । ऊ धामीको गादी मुनि बस्न पाउँछ ।

धामीले त्यसबेला आफ्नो दैवी शक्ति देखाउँछ । कसैले आफ्ना हत्केलामा राखेको सेतो फुको चामल हत्केलाको हत्केलामै कालो पारेर देखाउँछ । कसैले त्यस चामललाई शिलाको रूपमा परिवर्तित गरिदिन्छन् । धामीलाई नै लोकले 'मष्टो महाराज' तथा 'गोसाई महाराज' भनेर सम्बोधन गर्ने गरेको पनि पाइन्छ ।

धामी आफ्नो नियम मर्यादामा बस्ने गर्छ । उसले एकादशीको दिन खराँती सुरु भएदेखि पूर्णिमाको पैठ पूजा नसिद्धिदासम्म एकभक्त बस्नुपर्छ । कुखुरा र मात लाग्ने कुरा खानुहुँदैन । त्यसबेला सुरुवाल जस्ता लुगा लगाउनु हुँदैन । त्यसबीच उसले खेतीपाति पनि गर्दैन । आफ्नो गाउँघर छोडेर अन्यत्र पनि जाँदैन ।

धामीको पहिचान उसको लामो टुपी हो । अरू बेला यसलाई ऊ जुरोपारी टोपी भित्र लुकाई राख्छ धामी पतुर्दा टोपी भिकेर टुपी तन्काउँछ । फुकफाक गर्दा वा धामी पतुर्दा टुपीको प्रयोग गरिन्छ । ठुलठूला धामीका टुपी चाँदीका तारले बेढिएका पनि भेटिन्छन् । धामीले पतुर्ने कार्यलाई धमेलो भनिन्छ । धमेलोको बेला मनले चिताएको सोध्दा धामीहरू उत्तर दिने गर्छन् । हरेक प्रश्नको उनी समाधान दिन्छन् ।

नेपाली लोक-दर्शन प्रत्यक्षमा विश्वास गर्छ अनुमान र अडकलमा होइन । त्यसै हुनाले कुनै धामी नजाग्ने वा पतुर्ने देवतामाथि लोक विश्वास कम भएको पाइन्छ । यस्ता नपतुर्ने देवतालाई गुप्तवासी देवता भनिन्छ ।

३.४. मष्टो र बराह

मष्टो परम्परामा एवं रीतले बराह देवताको पनि पूजा हुने गर्दछ । लोकसृष्टि क्रममा बराहको अवतार मानव उत्पत्ति र स्थितिको पूर्वावश्यक पृष्ठभूमिमा भएको मान्न सकिने लाग्दछ ।

अवतार क्रममा सबैभन्दा पहिले जलमय रहेको भुवनमा मत्स्य अर्थात् माछोको अवतार भयो । यो पूर्णतः जलीय जीव हो । अतः यो मानवी सृष्टिलाई काम लाग्ने थिएन । मानवको शरीर पार्थिव भएकाले यो पानीभित्र बस्नै सक्दैन । त्यसपछि कूर्मावतार हुन्छ । कूर्म भनेको कछुवा

हो । यो पनि जलीय जीव नै हो । केही क्षण मात्र घाम ताप्न यो पानीबाहिर निस्कन्छ । सधैं माटोमा रहने मनुष्य शरीरलाई यसले पनि काम दिएन । त्यसपछि ईश्वरको अवतार बराहका रूपमा भयो । बराहले जलाम्य पृथिवीलाई आफ्ना थुतुनाले जुरुक्कै उचालिदिए । अनि त यो धरती मानवसृष्टिका लागि योग्य भयो । यिनै श्वेतरूपका बराहलाई मानवले कल्याणकारी मनुष्यकुल तथा समुदायका रक्षक देवताको रूपमा नित्य पूजा गर्न थाल्यो । स्मरणीय छ पुराणको सृष्टिक्रम अनुसार वर्तमान सृष्टिको कल्प श्वेत बराह कल्प हो । यी बराहलाई बाराह पुराणमा आदिदेव पनि भनिएको छ ।^{१३०}

३.५ बराहका बाह्र थरी नाम

माथि बाह्र थरी मष्टोका नामहरूको उल्लेख भएजस्तै बराहका नाम पनि बाह्र थरी नै पाइएका छन् जस्तै- कैलु बराह, सेतु बराह, लाटुबराह, हाँसु बराह, गामालेखी बराह, चित्रलेखी बराह, पीनालेखी बराह, भेडालेखी बराह, सूताकोटी बराह, भिरखानी बराह भैरव बराह, एउला बराह । यति मात्र होइन मष्टोका जस्तै बराहका पनि पारिवारिक सदस्यहरूको उल्लेख रत्नाकर देवकोटा आदिले गरेका छन् । जस्तै- यी बराहका पत्नीहरू रानीबज्यू भनिन्छन् । यस्तै यिनका अन्य पारिवारिक सदस्यहरूमा बज्यूबराह, बहिनीबराह र फुपू बराह आदि पनि हुने गर्दछन् ।

३.६ मन्तरी मष्टो र लामाको सम्बन्ध

किंवदन्ती अनुसार एकपल्ट सिँजा बोताका घोडामौला गाउँका भूतका भानहरूले बाह्रै भाई मष्टोलाई पिँजडामा थुनेछन् । तिनीहरूलाई मुगुको दाउरा घरमा औतार लिएका औतारी लामाज्यूले त्यस पिँजडाबाट छुटाइ दिएछन् । ती लामाज्यूले कुराका प्रसङ्गमा मष्टोहरूलाई तिम्रो शक्ति कति छ ? भनेर सोधे । मष्टोहरूले त्यसै गाउँका चिप्रे पाखामा जङ्गी बाखाको रूप लिएर आफ्नो शक्ति देखाउन थाले । बाखाको रूप लिएर त्यसरी आफ्नो फुर्तिफार्ती देखाउन लागेका मष्टोका भान ती बाखाका सामु लामाज्यू आफै एउटा बाघको रूप लिएर उभिए ।

अब ती मष्टोका भान बाखाहरू डरले थरथरी काम्न थाले । तिनीहरूलाई आफू जोखिममा परेका पुरापुर विश्वास भयो । अनि त

१३० दंष्ट्राग्रेणोद्धतागौरुदधिपरिवृता पर्वतैर्निम्नगाभिः

शाकं मृत्पिण्डवत् प्राग् बृहदुरवपुषानन्तरूपेण येन ।

सोयं कंसासुरारिर्मुनरकदशास्यान्तकृत् सर्वसंस्थः

विष्णुः कृष्णः सुरेशो तुदतु मम रिपून् आदिदेवो बराहः ।

(बाराहपुराण १।१।११)

तिनीहरूले ती लामाज्यूसँग आफ्नो वैरभाव तोडेर मामा-भान्जाको नाता जोडे । अब मष्टो भान्जा भए ती लामाज्यू मामा । मामाले भान्जाहरूमाथि क्षति पुग्ने कुनै काम गर्नुभएन । त्यसै भएर ती बाखाहरूको ज्यान जोगियो । लामाज्यू र यी मष्टोबीच समय समयमा यस्तै परस्पर प्रतिद्वन्द्विता भै रहन्थ्यो ।

यसैगरी एकपल्ट लामाज्यू हाट सिञ्जा गाउँदेखि उँभोतिर कुनै एकान्त ठाउँमा बसेर ज्ञान प्राप्तिका लागि बाह्र वर्षको साधना गर्दै थिए । यसैबीच बुडुगाउँका एकजना मष्टोले ती लामाज्यूको पात्रो चोरी दिएछन् । मन्तरी लामाज्यूले त्यस पात्रोको खोजी गर्दै जाँदा बुडुमष्टोले चोरेको थाहा भयो । मन्तरी लामाले ती मष्टोसामु गएर सोधे- मेरो पात्रो तैले किन चोरिस् ? बुडुमष्टो हायल कायल भएछन् । एकछिन त उनी केही बोल्नै सकेनछन् । पछि केहीबेर घोरिएर भनेछन्- तिमी मामा, म भान्जा ? मामा-भान्जामा पनि केही चोर-साधुको कुरा हुन्छ? वरु खै? म भान्जालाई दक्षिणा देऊ ?

लामाले भनेछन् - आजबाट तँ भान्जा भइस् । दच्छिना दिजाँ । अब उप्रान्त रजवाली मष्टो भएर सत्मा चलेस् ।

यी दुई प्रसङ्गहरूले बौद्ध लामा र सनातनी मष्टोको परस्पर सम्बन्ध पनि व्यक्त हुन्छ । लामाज्यूको यो विवरणसँगै लामा विष्णुको उत्पत्ति कथाको प्रसङ्गलाई जोड्नु पनि यस क्रममा उपयुक्त हुने लाग्दछ ।

३.६. लामाविष्णुको उत्पत्ति

सिँजा उपत्यका अन्तर्गत लेकपर भन्ने ठाउँमा लामा विष्णुको उत्पत्ति थलो छ । त्यहाँ मष्टोको थानमा जस्तै लिङ्गो (आलन) ठड्याइएको छ । यी औतारी लामाज्यू जालन्धरका पालामा यहाँ आएको किंवदन्ती छ । यी लामा मष्टोलाई विष्णुको औतार मानेर पूजाआजा गरिन्छ । लामा र विष्णु एउटै भएकाले लामा विष्णु भन्ने गरिएको हो, भन्छन् सत्यमोहन जोशी । स्मरणीय छ- यी लामा विष्णु सात्त्विक मष्टो हुन् । यिनले पशुबलि खाँदैनन् । यिनलाई रोटी, खीर र सेजो, सातुको भोग लगाइन्छ । वैशाख पूर्णिमा, साउन पूर्णिमा, असोज पूर्णिमा, कार्तिक पूर्णिमा मङ्सिर पूर्णिमा र माघी पूर्णिमाका पूजा पर्वमा बौद्धमार्गी भोटेहरू र मष्टो सम्प्रदायका व्यक्तिहरू एकै ठाउँ जम्मा भएर पूजाआजा गर्दछन् ।

३.७. समन्वयवादी नेपाली लौकिक दर्शन

नेपाली जीवनदर्शन प्रारम्भदेखि नै समन्वयवादी छ । मष्टो परम्परामा पनि माथिका विवरणले यथार्थरूप चरितार्थ गर्दछ । सत्त्व, रजस्

र तमोगुणबाट नै यो सृष्टि भएको छ। यी शक्तिका अधिष्ठाता ब्रह्मा, विष्णु र शिव हुन्। शक्तिका साथमा रहेर यी शक्तिमान छन्। त्यसै भएर शिवशक्ति मष्टो, विष्णुशक्ति बराह तथा विष्णु लामा एवं आदिशक्ति भवानी देवीहरूको समन्वित समाराधना हुन पुगेको छ। यो मष्टोपूजा परम्परामा यसका अङ्गका रूपमा धामी, भाँकी र क्षेत्रपाल आदि पनि सम्मिलित छन्।

मष्टोथानमा पुजिने मष्टो रुद्रहुन्, बराह विष्णु हुन्, भवानी स्वयं शक्ति हुन्, जसको स्थान मष्टोका थानभित्रकै अग्निकुण्डमा छ।

दमाईले दमाहा नबजाएसम्म धामी नाच्दैनन्। दमाहाको तालमा हुने धामीको नाचसँगै भित्र मष्टोको महापूजा र अराधना चल्दछ। उपासिका महिलाजन चारदिन अधिदेखि नै लिपपोत, सरसफाइ तथा भजन-कीर्तनमा लागेका हुन्छन्। समन्वयवादी नेपाली लौकिक दर्शनको यस पाटाको अभूतद्विलो अन्वेषण-अध्ययन हुन पर्ने देखिन्छ।

अन्त्यमा

लौकिक दर्शनको खोजीमेलो र जगेर्नामा देखिने केही समस्या र सुझाव—

१. भारतमा अरविन्द, गान्धी र विनोबा भावेको जीवनदर्शनको खोजी भएजस्तै नेपालका वाल्मीकि, पृथ्वीनारायण शाह, उदयानन्द, भानुभक्त, देवकोटाको लोक दार्शनिक पक्षको छुट्टै अध्ययन, अनुसन्धान आवश्यक छ।

२. गाउँघरको मौलिकता संरक्षणको साटो सरकारी अनुदान ओगट्ने क्रममा नगर नामाकरण गर्दै मौलिकता समाप्त पार्ने प्रयास बढ्दै छ, यसमा नियन्त्रण हुनुपर्दछ।

३. ग्रामीण क्षेत्रको बेरोजगारी कृषि सिँचाइ र अन्य सुविधाका अभावमा युवाहरू सहर पस्ने र सहर पसेकाहरूले देशै छोड्ने प्रवृत्तिले लौकिक जीवन दर्शनको मूल्य मान्यतामा हास आएको छ। यसतर्फ हामी सबैको ध्यान जानु आवश्यक छ।

४. साहित्यिक समालोचकहरूमा नेपाली लेखकका कृतिहरूलाई विदेशी चस्मा लगाएर मूल्याङ्कन गर्ने र उनीहरूसँगै तुलना गर्ने प्रवृत्ति बढ्दो छ। यसले नेपाली लोकजीवन र दर्शनको पाटो ओभ्नेलमा पारिरहेको महसूस हुन्छ। विदेशीसँग दाजिदैमा कुनै कृति ठूलो र महत्त्वपूर्ण मानिन्छ भन्ने होइन।

५. लोकगीत, लोककथा, लोककाव्य, लोकभजन चुड्किलाहरूमा लुकेका लोक दार्शनिक पक्षको छुट्टा छुट्टै अनुसन्धान गर्ने गराउने कार्यमा

हामी निकै पछाडी छौं । अझ यसको थालनी नै नभएको भन्नु पर्ने स्थिति छ । यसप्रति सम्बद्ध व्यक्ति वा संस्थाको ध्यान जानु जरुरी छ ।

सन्दर्भग्रन्थ सूची

अमरकोष, (कुलचन्द्रटीका)

अष्टाध्यायी, (पाणिनि)

अर्ज्याल वंशावली र कुलवृत्त, (विष्णुराज आत्रेय)

अंजुलीभरि सगुन पोल्ताभरि फाग, (जयरामपन्त)

आदिवासी तमू क्यें, (भद्रकुमारी घले)

कर्णाली प्रदेश एकबिटो अध्ययन, (सं. भीमप्रसाद श्रेष्ठ)

कर्णाली लोकसंस्कृति मष्टोका आलनहरू (सत्यमोहनजोशी)

कुलदेवताका रूपमा पूजिने मष्टो र यसका विविध पक्ष (रत्नाकर देवकोटा)

कुलदेवताका रूपमा मष्टो (राजाराम सुवेदी)

नाहेन मुन्धुम -(बैरागी काईला)

महाभारत शान्तिपर्व (वेदव्यास)

लोकायत (देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय)

विष्णुपुराण -(वेदव्यास)

बार्हस्पत्यसूत्र (आचार्य बृहस्पति)

दार्शनिक दृष्टिकोणमा मृत्यु र मृत्युसंस्कार^{१३१}

गोपीरमण उपाध्याय

१. विषयगत परिचय

मानव जीवनलाई सार्थक, शान्त र समृद्ध पार्ने तमाम प्रकारका विषयवस्तुहरू मार्फत अनेकौं लेख रचना एवं ग्रन्थ सम्पदाहरू विद्यमान छन् । मानिसले जति सहजरूपमा जीवनको विमर्श गर्दछ, त्यति मात्रामा मृत्यु सम्बन्धी चर्चा-परिचर्चा कमै गरेको पाइन्छ । उसका लागि जति मात्रामा जीवनको सार्थकता रहेको छ, त्यति नै मात्रामा मृत्यु पनि अपरिहार्य यथार्थ हो । यसै मृत्युका सम्बन्धमा एक जना ग्रीक दार्शनिकको भनाई छ- 'मृत्युसँग हाम्रो कुनै सरोकार छैन, किनभने जबसम्म हामी यहाँ छौं हामीसँग मृत्यु हुन्न, जब हामी यहाँ हुन्थौं यहाँ मृत्यु हुन्छ, त्यस्ता विषयसँग हाम्रो के सरोकार ?'^{१३२}

मानिसका जीवन सम्बन्धी तमाम प्रकारका सिर्जनात्मक रचनाहरू भए पनि वर्तमानमा हाम्रो समाजमा विद्यमान मृत्यु सम्बन्धी चेतना र मृत्यु संस्कार सम्बन्धी जटिलताले गर्दा सामाजिक जनजीवनमा अनेकौं प्रकारका समस्याहरू आइपरेका छन् ।

अहिले नेपाली जनजीवनमा हुने गरेका मुख्य संस्कारमा जन्म, विवाह, र मृत्युसंस्कार पर्दछ । यी ३ वटा मुख्य संस्कारहरूका सम्बन्धमा धेरै ठाउँमा- 'यो त धेरै भञ्जटिलो र खर्चिलो हुन गयो, यसलाई सुधार गर्नुपर्छ' भन्ने आवाजहरू उठिरहेका छन् । सक्नेले मनग्य खर्च गर्ने साधनहीन मानिसहरूले जसरी भए पनि यस्ता समारोहहरूको आयोजना गर्नु पर्दा उनीहरूको आर्थिक अवस्थानै डामाडोल हुने परिस्थिति सिर्जना भइरहेको छ । यस्तो अवस्थालाई कसरी सुधार गर्ने ? कुनै पनि समस्या आइ परेपछि त्यसको समाधानका लागि कहीं न कहींबाट केही न केही

१३१ यो रचना २०६८ जेठ २२ गते सुर्खेतमा आयोजित दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएको कार्यपत्र हो । -सम्पा. ।

१३२ एपिक्युरस (३४१-२७० इ.पू.), सोफिज वर्ल्ड, सन् १९७०, पेज नं. १३४ ।

पहल त हुनैपछ । त्यसैले दार्शनिक दृष्टिकोणमा मृत्यु के हो ? मृत्युपछिका संस्कारहरूमा देखिने जटिलताहरू र त्यसमा गरिनुपर्ने सुधारका कामहरू के के हुन सक्छन् भन्ने विषयगत सीमाभित्र यस लेखलाई अगाडि बढाउने कोसिस भएको छ । यस सन्दर्भमा दर्शन के हो ? यसको विकास र प्रवृत्ति नेपाली समाजमा के कस्ता रहेका छन् भन्ने विषयलाई पूर्वदृष्टि स्वरूप सङ्क्षेपमा उल्लेख गर्नु उचितै होला ।

२. दर्शन र त्यसको विकासक्रम

मानव सभ्यताको विकासक्रमसँगै मानव चिन्तन र संस्कृतिको पनि विकास हुँदै आएको छ । जब मानिसले आफ्ना आधारभूत समस्या छाना, खाना र नानाका कुराहरूलाई समाधान गर्ने उपायहरू पत्ता लगाउँदै गयो, त्यसैका आधारमा सभ्यताको पनि सिर्जना हुँदै आयो । यसैलाई मुख्यतया उत्पादन पद्धतिको विकास पनि भनिन्छ । समाजको रूपान्तरण र विकासमा उत्पादन पद्धतिको सबभन्दा ठूलो र केन्द्रीय भूमिका रहन्छ । जब मानिसले यसप्रकारको उत्पादन पद्धतिमा परिवर्तन ल्याउँछ, त्यस्तै गरी समाज पनि परिवर्तन हुँदै जान्छ । उत्पादन पद्धतिले समाजमा आधारको काम गर्दछ भने त्यसैको जगमा, संस्कृति, कला, विधिसंहिता, साहित्य, सौन्दर्य, दर्शन आदिको निर्माण हुन्छ । जुन प्रकारको उत्पादन पद्धति समाजमा रहेको हुन्छ, सोही किसिमका संस्कृति, कला-साहित्य, सौन्दर्य, दर्शन आदिको सिर्जना हुन्छ । जब समाजको मुख्य आधार उत्पादन पद्धतिमा परिवर्तन हुन्छ, तिनका उपरी ढाँचाहरूमा पनि परिवर्तन हुन्छ । त्यसैले उत्पादन पद्धतिका आधारमा दार्शनिक चिन्तन पनि परिवर्तन हुँदै आउँछ । त्यसैलाई दर्शनको विकासक्रम भन्न सकिन्छ ।

अहिलेसम्म उत्पादन पद्धतिमा आएका परिवर्तनका हिसाबले ५ वटा उत्पादन पद्धतिहरू देखा परेका छन् । १. आदिम युगको उत्पादन पद्धति २. दासयुगको उत्पादन पद्धति ३. सामन्तवादी युगको उत्पादन पद्धति ४. पूँजीवादी युगको उत्पादन पद्धति ५. समाजवादी युगको उत्पादन पद्धति । यिनै पाँच उत्पादन पद्धतिको परिवर्तनसँगै दार्शनिक चिन्तन र पद्धतिमा पनि परिवर्तन हुँदै आएको छ ।

२.१ दर्शन के हो ?

दर्शन भनेको मानवजातिको बौद्धिक चेतनाको सर्वोच्च अभिव्यक्ति हो जसको निर्माण सामाजिक, भौतिक परिस्थितिबाट मात्र हुन्छ र त्यसले पुनः सोही सामाजिक भौतिक परिस्थितिलाई निर्धारण गर्ने र विकास

कार्यमा मद्गत पुन्याउने गर्दछ ।^{१३३} विश्व सर्वहारावर्गका महान् प्रबोधक दार्शनिक कार्ल मार्क्सका विचारमा 'हरेक सच्चा दर्शन आफ्नो युगको बौद्धिक सार हो ।'^{१३४}

उपरोक्त मान्यता एवं सूत्रहरूका आधारमा भन्नुपर्दा दर्शन भनेको कुनै पनि युगको उच्चतम बौद्धिक सारतत्त्व भएको हुनाले जुन रूपमा समाज विकासमा वर्ग सङ्घर्षको भूमिका हुन्छ सोही अनुरूप वैचारिक एवं दर्शनका क्षेत्रमा वैचारिक सङ्घर्ष हुन्छ । समाजमा कायम रहेका विभिन्न वर्गहरूको निर्माण पनि उत्पादनका साधनहरूमा, स्वामित्व स्थापनामा, प्रभुत्वपूर्ण भूमिका र वितरण व्यवस्थामा कायम भएको हैसियतका आधारमा हुन्छ । यिनै वर्गीय द्वन्द्वका विचारबाट हरेक प्रकारका चिन्तन र चेतनाका रूपहरूको निर्माण हुन्छ ।

जब समाजमा वर्गीय द्वन्द्व हुन्छ भने विचारमा पनि त्यसको प्रतिबिम्ब नपरिरहन सक्दैन । समाजको वर्गीय द्वन्द्व भनेको विकासमान उत्पादक शक्तिलाई अपेक्षाकृत जडप्रकारको उत्पादन सम्बन्धले अवरोध पुन्याउन थाल्छ र त्यसबाट समाजमा वर्गीय द्वन्द्वको सिर्जना हुन्छ । यसै कुरालाई अर्को भाषामा वर्ग सङ्घर्ष पनि भनिन्छ । जब समाजमा वर्ग सङ्घर्षहरूको तीव्र विकास हुन्छ त्यस परिप्रेक्षमा दार्शनिक चिन्तन, विचार एवं संस्कृतिमा पनि द्वन्द्वहरूको सिर्जना हुन्छ, अर्थात् वैचारिक सङ्घर्षहरू हुन्छन् । यसैका आधारमा दर्शन र तिनका प्रवर्तकहरू पनि दुई खेमामा बाँडिएका छन् । जसमध्ये पहिलो कर्तृत्ववादी प्रत्ययवाद दोस्रो कारणवादी भौतिकवाद । यसमा पनि कर्तृत्ववादी प्रत्ययवादले यो संसार एवं चराचर जगत् कसले बनायो भन्ने कुरालाई आधार बनाएर, संसारको निर्माणमा कर्ताको भूमिकालाई प्रधान बनाएर हिँड्दछ र उसले निष्कर्षमा भन्दछ- 'जसरी कुनै पनि वस्तुको निर्माणमा कर्ता नभई हुँदैन त्यस्तैगरी यो चराचर जगत्को निर्माणमा ईश्वर जस्तो परमतत्त्व नभई हुँदैन ।' यसैलाई दर्शनको भाषामा कर्तृत्ववादी प्रत्ययवाद भनिन्छ ।

कारणवादी भौतिकवाद भनेको कुनै पनि वस्तुगत जगत्को निर्माण कुन कारणले हुन गयो, कुन नियमका आधारमा यसको परिचालन हुन्छ भन्ने खोजीका साथ कष्ट साध्य कामहरूबाट अगाडि बढ्ने चिन्तन प्रणाली हो । यसैलाई दार्शनिक भाषामा कारणवादी भौतिकवाद भनिन्छ । यसरी दर्शनका आधारभूत प्रश्नहरूका माध्यमद्वारा नै दर्शन मुख्यतया दुई शिविरमा बाँडिएको छ । यदि कसैले दर्शनलाई एकात्मक रूपबाट हेर्दछ

१३३ सतीनाथ चक्रवर्ती, यूरोपमा दर्शनशास्त्र सन् १९९२, पृष्ठ १-२

१३४ मार्क्सवादी-लेनिनवादी दर्शन शास्त्र, विक्रम सम्बत् २०५५, पृ. १७

भने त्यसले सामाजिक अस्तित्वमा रहेको गति र त्यसको नियमलाई नकारेको हुन्छ । जसअन्तर्गत पहिलो प्रकारको चिन्तन प्रणालीले सामाजिक प्रगति र त्यसका मुख्य नियमहरूको अस्तित्वलाई इन्कार गर्दछ । विषयवस्तुलाई वैज्ञानिक दृष्टिकोणले हेर्न चाहने व्यक्तिले कारणवादको सहारा लिने पर्दछ । यही कारणवादबाट नै वैचारिक क्षेत्रमा द्वन्द्वात्मक अवस्था सिर्जना भएको छ ।

२.२ दर्शनको उत्पत्ति

समाज वैज्ञानिकहरूले मानव समाजको निर्माण २० लाख वर्षदेखि भएको हो भन्ने कुरा प्रमाणित गरेका छन् । मानव जातिको विकासको इतिहासमा सुरुदेखि नै दार्शनिक चेतना प्रादुर्भाव भएको होइन । लामो समयको उत्पादन प्रक्रियाका सन्दर्भमा एउटा यस्तो तार्किक प्रणालीको विकास हुने परिस्थितिको सिर्जना भएपछि मात्र दर्शनको उत्पत्ति भएको हो । यो समय भनेको मानव जातिले जब कृषि युग पूर्व पशुपालनको अवस्थामा पुग्यो, त्यस अवस्थामा बल्ल दर्शनको उत्पत्ति भएको मानिएको छ । त्यति बेलाको पशुपालक समुदायका सामु आफ्ना वरिपरिको दृश्य जगत्लाई अर्थात् उने सन्दर्भमा यस्ताखालका विचार प्रणालीको उत्पत्ति भयो । जब पशुपालक समूहले आफ्ना बथानका काला वा राता गाईहरूले हरियो घाँस खाएर सेतो दूध प्रदान गर्छन् भने यसमा केही न केही रहस्य हुने पछि भन्ने ठोक्नु गर्दै एकप्रकारको तर्क प्रणालीको विकास भयो । दर्शनको इतिहासमा ऋग्वेदको दशौँ मण्डल २८ औँ सूक्त जसलाई नासदीय सूक्त पनि भनिन्छ, नै संसारको सबभन्दा पहिलो दार्शनिक चेतना हो भन्ने स्वीकार गरिएको छ ।^{१३५}

उक्त सूक्तका अनुसार त्यहाँ असत्य थिएन सत्य पनि थिएन धुलो (रज) थिएन, न त त्यसपारी कुनै आकास थियो, के अग्लो थियो के होचो थियो यति गहिरो पानी कहाँ थियो । ब्रह्माण्ड कहाँ थियो ? आदि ।

यसप्रकारले दर्शनको उत्पत्ति र त्यसको इतिहासको विवेचना गर्ने सन्दर्भमा देखापरेका उपरोक्त मान्यताहरूबाट विकसित हुँदै गएका दार्शनिक विचारधाराहरूले मानव जातिकै समग्र चिन्तन प्रणालीलाई प्रतिनिधित्व गरेको पाइन्छ ।

२.३ विचार, विचारधारा र दर्शन

विचार एवं विचार प्रणाली दर्शनको एकांश हो भने समग्र विचार

१३५ 'नासादसिन्नो विदासीतदानी नासीद्रजो नो कोमा परोयत् ।
किमावसीय कुइ कुरुय शर्मन्तम्मः किमासीद् गइनं गभीरम् ।'
(ऋग्वेद २० औँ मण्डल २८ औँ अनुवाक)

एवं त्यसको प्रणाली दर्शनको समुच्चा स्वरूप हो । यस प्रसङ्गमा विचार के हो ? भन्ने विषयमा चर्चा गर्नु प्रासङ्गिक नै ठहर्ने छ । शाब्दिक व्युत्पत्तिका आधारमा मानिसका विशेष प्रकारको मानसिक सक्रियतालाई विचार भनिन्छ । समाजमा व्यक्तिगत सम्पत्तिको उत्पत्ति पछि त्यसलाई रक्षा गर्नका निम्ति राज्यको संरचना भयो । त्यसले समाजका एकथरी मानिसहरू शासकका रूपमा स्थापित भए भने अर्काथरी मानिसहरू शासितका रूपमा रहे । तिनीहरूका बीचमा लामो सामाजिक सङ्घर्षको शृङ्खला निर्माण गयो । त्यसका साथै फरक फरक वर्ग स्थितिहरूमा पनि फरक फरक खालका विचार प्रणालीहरूको जन्म भयो । एकथरी विचारहरूले अर्काखालका विचारहरूमाथि प्रतिबन्ध लगाउने वा दमन गर्ने कामहरू पनि भए । समाजमा दुई वर्गका मानिसहरू बीच निरन्तर वैचारिक सङ्घर्षहरू पनि हुँदै आए जसको फलस्वरूप प्रत्येक खालका उत्पादन सङ्घर्षका बीचबाट जन्म भएका स्वार्थपूर्ण विचारहरू बीच आपसी प्रतिस्पर्धा पनि हुँदै आयो । यसले मानिसहरूमा निश्चित प्रकारको दृष्टिकोण निर्माणमा सहयोग पुऱ्यायो । मानिस जुनप्रकारको विचार र दर्शनको सम्पर्कमा रहन्छ त्यसको दृष्टिकोणको निर्माण पनि त्यसैअनुसार हुन जान्छ ।

यो संसार अर्थात् सम्पूर्ण जीवन र जगत्लाई हेर्ने बुझ्ने तरिकालाई दार्शनिक दृष्टिकोण भनिन्छ । दृष्टिकोणको निर्माणमा खास गरेर ३ वटा विषयवस्तुको प्रमुख भूमिका रहन्छ । पहिलो मानिसमा रहेको जीवन र जगत्प्रतिको आधारभूत विश्वास, दोस्रो मानव जीवनको सार्थकता, तेस्रो समकालीन अवस्थामा आफ्नो भूमिकाको खोजी । यी ३ वटा पक्षको समग्र संरचनामा दृष्टिकोण निर्माण हुन्छ । यसै दृष्टिकोणबाट मानिसले आफ्नो परिवेशी जगत्लाई हेर्ने र बुझ्ने कोसिस गर्दछ, जीवन र जगत्लाई बुझ्न सक्दछ । त्यसैकारण विचारधाराको सन्दर्भमा दृष्टिकोण निर्माणको सवाल ज्यादै महत्त्वपूर्ण एवं जटिल विषय मानिन्छ । जीवन र जगत्प्रतिको यही समग्र दृष्टिकोण दर्शन हो ।

२.४ दर्शनको विकासक्रम

दर्शनको विकासक्रमलाई निरपेक्ष रूपमा विचारधाराको विकाससँग गाँसेर हेर्नु हुँदैन । किनभने दर्शनको विकास समाजको विकासक्रमसँगै अगाडि बढेको छ । जुन जुन प्रकारको उत्पादन पद्धतिको विकास एवं परिवर्तन हुँदै युगहरू बदलिँदै आए, सोही मात्रामा दर्शनको पनि विकास भएको हो । मानव जातिको अत्यन्त प्राचीन कालको अवस्था जसलाई आदिम साम्यवादी युग पनि भन्न सकिन्छ, त्यसकालमा एकप्रकारको

प्राकृतिक भौतिकवादी दर्शन रह्यो भने दास युगमा आएर उत्पादन पद्धतिमा परिवर्तन हुनुका साथै दर्शनका क्षेत्रमा पनि परिवर्तन आयो र त्यस युगको दर्शन बहुदेवतावाद बन्यो । त्यस्तै गरी उत्पादन पद्धतिकै आधारमा जब दास युग पछि सामन्तवादी युगको विकास भयो, त्यससँग दर्शनका क्षेत्रमा पनि एकेश्वरवादी दार्शनिक चिन्तन पद्धतिको थालनी भएर दर्शनमा परिवर्तन आयो । सामन्तवादी युगपछिको पूँजीवादी युगमा पनि विशिष्ट खालको चिन्तनधारा देखा पर्‍यो जसलाई यान्त्रिक भौतिकवाद भनिन्छ । समाजवादी युगको दर्शन पनि सोही रूपमा विशिष्ट बनेर देखापर्‍यो । युगअनुसारको दार्शनिक चिन्तनलाई यसरी उल्लेख गर्न सकिन्छ-

१. आदिम युग- प्राकृतिक भौतिकवाद,
२. दास युग- बहुदेवतावाद,
३. सामन्तवादी युग- एकेश्वरवाद,
४. पूँजीवाद- यान्त्रिक भौतिकवाद,
५. समाजवाद- द्वन्द्वात्मक ऐतिहासिक भौतिकवाद,

यही नै समाज विकास अनुसारको दार्शनिक प्रवृत्ति र विचारधारात्मक चिन्तनको विकासक्रम हो । यसैका आधारमा युग अनुसारको दार्शनिक विवेचना गर्न सुगम हुनेछ ।

३. नेपाली समाजको चरित्र एवं यसका दार्शनिक प्रवृत्तिहरू

कुनै पनि समाजको चरित्र निर्धारित गर्ने मुख्य कारकतत्त्व भनेको सम्बन्धित समाजको उत्पादन पद्धति हो । यसैले मात्र समाज विकासक्रममा कुनै पनि समाजको चरित्र निर्धारण गर्दछ । वर्तमान अवस्थामा नेपाली समाजको चरित्र मुख्यतया अर्धसामन्ती र अर्धपूँजीवादी रहेको छ । राजनीतिक रूपले सामन्तवादको राजनीतिक प्रतिनिधि संस्था राजतन्त्रको अन्त्य भए पनि त्यसका तमाम प्रकारका अवशेषहरू अहिले पनि समाजमा विद्यमान छन् । जहाँसम्म नेपालमा पूँजीवादी विकासको अवस्था हो, त्यो पनि अर्ध-विकसित अवस्थाको छ ॥ यहाँको पूँजीवाद स्वाधीन अर्थतन्त्रमा आधारित पूँजीवाद नभएर दलाल नोकरशाही पूँजीवाद हो । यसले औद्योगिक पूँजीवादको विकास नगराएर वित्तीय पूँजीवाद अर्थात् दलाल पूँजीको विकास गराएर तदनुकुलको समाज निर्माण गरिरहेको छ । यसैलाई अर्धपूँजीवादी चरित्रको विकास पनि भन्न सकिन्छ । त्यसैले नेपाली समाज एउटै प्रकारको दार्शनिक चिन्तन प्रणालीमा আবद्ध रहेको छैन । यहाँ अनेकौँ प्रकारका दार्शनिक प्रवृत्तिहरूले काम गरेका छन् जसमध्ये आदिम युगका अवशेषहरू अझै पनि विद्यमान हुनाले उनीहरूको दार्शनिक एवं सामाजिक

चिन्तन पनि पुरातन खालको प्राकृतिक भौतिकवादी पनि छ । प्राकृतिक भौतिकवाद सँगसँगै सामन्ती पूँजीवादी चिन्तनमा आधारित भएर जीवन र जगतको व्याख्या विश्लेषण गर्ने र सोही अनुरूपको जन्म संस्कार, विवाह संस्कार र मृत्युसंस्कारहरू सम्पन्न गर्ने गरिएको यथार्थ पनि हाम्रा सामुमै रहेको छ ।

हाम्रो समाजमा दासयुग राजनीतिक रूपले समाप्त भए पनि अबै केही अवशेषहरू भेटिन्छन् । जसले गर्दा त्यस युगको बहुदेवतावादी चिन्तनहरू पनि विद्यमान रहेका छन् । नेपाली समाजको बहुसाँस्कृतिक चरित्र पनि बहुदेवतावादी संस्कार एवं संस्कृतिमा आधारित छ । नेपालका प्राचीन शहरहरू काठमाडौँ, पाटन, भक्तपुर आदिमा पाइने टोलैपिच्छेका देवी देवताहरूले बहुदेवतावादको अस्तित्वलाई व्यक्त गरिरहेका छन् । किनभने यस भू-क्षेत्रमा कुनै समय दासयुगको अस्तित्व थियो र त्यसको चिन्तनधाराका रूपमा बहुदेवतावादी चेतना विकसित भएको थियो । यद्यपि समय र परिस्थितिको दबावले गर्दा यसको स्वरूप जस्ताको तस्तै रहन सकेन ।

यस युगको दार्शनिक प्रवृत्ति एकेश्वरवाद नेपाली समाजका चिन्तनधाराको अभिन्न अङ्ग बनिरहेको छ । राजतन्त्रको नाइके राजा नरहे पनि परिस्थितिको तरलताले जन्माएका छोटो राजाहरू विद्यमान छन् । उनीहरूको चिन्तन धरातललाई एकेश्वरवादी दर्शनले परिपुष्ट गरिरहेको छ । सामन्ती उत्पादन सम्बन्ध अबै बदलिएको छैन ।

समानता, स्वतन्त्रता र भ्रातृत्व भन्ने फ्रेञ्चक्रान्तिको नाराले विश्वमा लोकतान्त्रिक चेतनाको जग बसाल्यो । १९औँ शताब्दीका महान् प्रबोधकहरू फ्राँसिस बेकन, डेविड ह्युम, बेलेन्स्की, अलेक्जण्डर हर्जेन आदि जस्ता विचारकहरूले सामन्तवादी चिन्तनधाराको ठाउँमा यान्त्रिक भौतिकवादी चिन्तन प्रणालीको स्थापना गरे । जब औद्योगिक पूँजीवादको युग आरम्भ भयो, त्यसले समाजमा राजनीतिक रूपले विद्यमान निरंकुश राजतन्त्र र पादरीवादलाई ठूलो चुनौती दिँदै लोकतन्त्रको आवाजलाई प्रस्तुत गर्न सफल भयो । नेपालमा पनि त्यसप्रकारका आधुनिक विचारहरूले क्रमशः प्रवेश पाउँदै गए । मकैपर्वका कृष्णलाल अधिकारी, पाठशाला पर्वका जयपृथ्वीबहादुर, पुस्तकालय पर्वका लक्ष्मीप्रसाद देवकोटा जस्ता नेपाली समाजका प्रबोधकहरूले निरंकुश राणाशाहीका विरुद्ध आधुनिक युगको दर्शन यान्त्रिक भौतिकवादको प्रचारप्रसार गर्न सफल रहे । जसको फलस्वरूप २००७ सालको क्रान्ति सम्पन्न भयो ।

२००६ सालमा नेपाल कम्युनिष्ट पार्टीको स्थापनासँगै आधुनिक

समाजवादी युगको उच्चतम बौद्धिक सारका रूपमा रहेको मार्क्सवादी दर्शनको प्रवेश नेपालमा पनि भयो । यस विचार र दर्शनले नेपाली समाजमा यति ठूलो प्रभाव पारेको छ जसको वैचारिक जगमा २०६३ को महान् जनआन्दोलन सम्पन्न भयो । जसलाई 'शान्तिपूर्ण जनक्रान्ति' पनि भन्न सकिन्छ । मार्क्सवाद अहिले नेपाली समाजको अग्रगामी चिन्तन प्रवृत्ति एवं विचारधाराको रूपमा विकसित हुँदै गइरहेको छ ।

४. मृत्युबारे दार्शनिक धारणा

मृत्युबारे विभिन्न दार्शनिकहरूले भिन्ना-भिन्नै प्रकारले परिभाषित गरेका छन् । जसरी समाज विकासका क्रममा दर्शनको पनि विकास हुँदै गयो सोही अनुरूप दार्शनिक विचारधाराहरूले जीवनको सार्थकता र मृत्युको अनिवार्यतालाई पनि उत्तिकै महत्त्वका साथ विवेचना गरेका छन् र अनेकौं वैकल्पिक चिन्तन देखापरेका छन् ।

४.१. वैदिक साहित्यमा मृत्यु

आदिम युगमा मृत्युको त्रासबाट बाँच्नका लागि सामूहिक जीवन पद्धति अवलम्बन गरिएको थियो, ऋग्वेदको सुप्रसिद्ध उक्ति 'सहनावतु सहनौ भुनक्तु सहवीर्यं करवावहै...' ले यस धारणालाई दर्शाउँछ । 'मृत्युबाट हाम्रो सधैं रक्षा होस्, हामी सबैले सँगै खानपान गरौं, हामी सबैले सँगै मिलेर उत्पादन प्रक्रिया आरम्भ गरौं' आदि भाव यसमा व्यक्त छ । त्यस युगमा मानिसको सबभन्दा पहिलो कामना मृत्युबाट कसरी जोगिने भन्ने नै रह्यो किनभने त्यस अवस्थामा प्राकृतिक प्रकोप रोग, भोक, शोक, गणयुद्ध, अकाल, दुर्भिक्ष, बन्धजन्तुको त्रास, विकट साहसिक यात्राहरू, वर्षा, बादल, शिकार आदि विभिन्न प्रकारका मृत्युका साधन एवं माध्यमहरूबाट बाँच्नका लागि मानिसहरूको सबभन्दा ठूलो आकाङ्क्षा सँगै बसेर कसरी सुरक्षित रहने ? अकाल मृत्युबाट कसरी जोगिने ? आदि चिन्तनले मानिसलाई मृत्युबारे सचेत गरायो र ऋग्वेदका अनेकौं अनुवाकहरूमा मृत्युबारेको सञ्चेतना पाइन्छ ।

४.२. पुराण साहित्यमा मृत्यु

महाभारत दासयुगीन साहित्य हो । यसमा तत्कालीन समाजको उत्पादन पद्धतिदेखि लिएर सामाजिक जीवनका बारेमा विविध आयामहरूको चर्चा, युद्ध, न्याय, नैतिकता, स्वर्ग, नर्क, मृत्यु आदिका बारे व्यवस्थित विचार विमर्श गरिएको छ । सोही महाभारत अन्तर्गतको गीतालाई समकालीन समाजको महान् दार्शनिक कृतिका रूपमा लिइएको छ । यसमा

मृत्युलाई अत्यन्त सहज, अत्यन्त अनिवार्य, अत्यन्त मर्यादित रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ।^{१३६}

जो जन्मिन्छ उसको मृत्यु अनिवार्य छ, फेरि जसको मृत्यु हुन्छ उसको जन्म पनि अनिवार्य छ, त्यसकारण यस्तो अपरिहार्य विषयमा किन व्यर्थै सोच विचार गर्नु पर्‍यो भन्ने भाव त्यसमा व्यक्त छ। यस कुराको प्रसङ्गमा भन्नुपर्दा जब महाभारतको युद्ध अनिवार्य बन्न पुग्यो त्यस समयमा अर्जुनले यो बन्धु-बान्धवहरूको विनाश गर्ने युद्ध लड्दिन भनेर पन्छिन खोज्दा उनलाई युद्धमा भाग लिन कृष्णले उत्साहित गर्दै गीतामा भनिएको छ- “हे ! अर्जुन यदि तिम्री युद्धमा मरिनै हाल्यौ भने स्वर्ग पाउने छौ। यदि युद्ध जित्यौ भने सम्पूर्ण पृथ्वीको भोग गर्ने छौ। त्यसकारण दृढ निश्चयका साथ युद्धका निम्ति तत्पर होऊ !”^{१३७}

यसरी पनि मृत्युलाई अत्यन्त सहज पार्न यस्ता प्रकारको दार्शनिक विचार प्रतिपादन भएको हुनुपर्छ। विदुर नीतिमा पनि मृत्युलाई यस्तै सहज रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ र त्यसमा भनिएको छ- “दुई जना मात्र यस्ता महान् पुरुषहरू हुन्छन् जो मृत्यु पछि सीधै सूर्यमण्डलको भेदन गरेर त्यसको पार जान सक्छन् जसमध्ये एउटा योग साधनाले भरिपूर्ण भएको योगी र अर्को युद्धमा शत्रुद्वारा मुखांमुख परेर मारिएको योद्धा !”^{१३८}

यसरी समकालीन समाजका युद्ध व्यवसायीहरूद्वारा सर्वसाधारणलाई युद्धमा लगाएर त्यसबाट प्राप्त धनलाई उपभोग गर्न पाइयोस् भन्ने आधारमा स्वर्ग, अमरत्व एवं मृत्युपछिको सुखमय जीवनको आदर्श प्रस्तुत गरिन्थ्यो र मृत्युलाई विशिष्ट महिमाले मण्डित पारिएको हुन्थ्यो।

४.३. धर्मशास्त्रहरूमा मृत्युको चर्चा

मानिसका जीवनमा जन्मेदेखि मृत्यु पर्यन्त तीन मुख्य संस्कारहरू मानिएका छन्। यद्यपि हिन्दू सनातनीधारामा ब्यासद्वारा प्रतिपादित १६ संस्कार नै निकै समयसम्म प्रचलनमा रह्यो। तीमध्ये नयाँ दुलहीको स्यूँधो कोर्ने संस्कार जसलाई सीमन्तोन्नयन संस्कार पनि भनिन्छ, देखि लिएर मृत्युसंस्कारसम्मका संस्कारहरू पर्दछन्। अरु संस्कारहरूको महत्त्व सामान्य

१३६ ‘जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च

तस्मादपरि हार्येऽर्थे न त्वं शोचितु मर्हसि’ (गीता, अध्याय २ श्लो. २७)

१३७ हतो वा प्राप्स्यसे स्वर्गं जित्वा वा मोक्षसे महीम्

तस्यादुन्निष्ठ कौन्तेय युद्धायकृत निश्चयः (गीता अध्याय २- ३७)

१३८ ‘द्वाविभौ पुरुषौ लोके सूर्य मण्डल भेदिनौ

परिव्राट् योग युक्तश्च रणेश्चाभिमुखोहतः’ (विदुर नीति)

रहे पनि जन्म संस्कार, विवाह संस्कार र मृत्यु संस्कार सर्वव्यापी छन् । यी तीनवटै संस्कारमा क्षेत्रगत, जातिगत रूपमा भिन्नाभिन्नै खालका प्रचलनहरू रहेका छन् । कुनै पनि एउटा जातिलाई अर्को जातिसँग अलग पार्ने पहिचान भनेको उसको भाषा, विश्वास र संस्कार हो । जन्म, विवाह र मृत्युका अवसरहरूमा कस्ता प्रकार विधि र संस्कारहरू अवलम्बन गर्छ भन्ने कुराले पनि त्यस चिनारीमा टेवा पुर्‍याउँदछ । यी सम्पूर्ण कुराहरू आ-आफ्ना धर्मशास्त्रहरूद्वारा निर्देशित छन् ।

धर्मशास्त्र मानवीय आचरणहरूलाई नियमित पार्ने एक प्रकारको विधिसंहिता हो । यो खास युगका आचरण र व्यवहारहरूको प्रतिबिम्ब पनि हो । यसले मानिसलाई मृत्युपछिको जीवनका सम्बन्धमा पूरापुर विश्वास गर्ने खालका आचार-विधिहरूलाई प्रस्तुत गर्छ । यसको सबभन्दा ठूलो उपदान भनेको आत्माको चिन्तन नै हो । पूर्वको दार्शनिक परम्परा त्यसमा पनि यस हिमाली उपमहाद्विपीय क्षेत्रको मुख्य दार्शनिक विचार-शृङ्खलाहरूको निर्माण पनि यही आत्माको चिन्तनद्वारा परिवेष्टित रहेको छ । मानिसको मृत्यु भए पनि उसको आत्मा कहिल्यै मर्दैन, त्यसैले मृत्युमा चिन्ता गर्नुपर्ने कुनै आवश्यकता छैन भन्ने धारणा विचारणीय छ ।^{१३९}

‘आत्मा भनेको यस्तो अमर वस्तु हो जसलाई कुनै शस्त्रास्त्रले काट्न सक्दैन, आगोले डढाउन सक्दैन, पानीले भिजाउन सक्दैन र हावाले सुकाउन पनि सक्दैन ।’ भन्ने भाव गीताले व्यक्त गर्दछ । यसरी धर्मशास्त्र, दर्शन, आदिद्वारा पनि यही विषयलाई प्रधान बनाएर प्रस्तुत गरिएको छ ।^{१४०}

४.४. मृत्यु र स्वर्ग नरकको धारणा

दर्शन र धर्मशास्त्रको सबभन्दा ठूलो विषयवस्तु मानिसको मृत्युपछि त्यसको अवस्था कस्तो हुन्छ ? मरेपछि कहाँ जान्छ भन्ने नै रहेको छ । जीवनमा पुण्यकर्म गरेको रहेछ भने मानिसले स्वर्गलोक पाउँछ यदि गलत आचरण र असद् व्यवहार गरेको रहेछ भने उसले नारकीय यातनाहरू भोग्नु पर्छ भनी धर्मशास्त्र भन्दछ । धर्मशास्त्र एवं पुराणहरूमा वर्णित स्वर्ग

१३९ नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः

नचैनं क्लेदयन्त्यायो न शोषयति मारुत ।’ (गीता, अध्याय ... श्लोक)

१४० रुचि र कानना श्रमायतन वर्ष गिरी द्रोणिषु तथा चामल जलाशयेषु विकच विविध वनसहा मोदमुहित राजहंस, जलकुक्कुट काण्डाख सारस चक्र वाकादिभिः मधुकर निकरावृत्ति निकुञ्ज कूजितेषु जलक्रिडायिभिः विचित्र विनोद सुललित सुर सुन्दरीणां कामकला विलास हास लिलावलोका कृष्ट मनोहृष्टं स्वेरं विचरन्ते । श्रीमद् भावगात् पञ्चम स्कन्ध अध्याय १७-१९, १२, १३ ।

र नर्क कस्तो छ भन्ने बारेमा भनिएको छ ।^{१४१}

“यो एउटा यस्तो कर्म क्षेत्र हो जो स्वर्गका नामले पनि जानिन्छ । जसमा तलदेखि आफ्नो पुण्य सञ्चय गरेर यहाँ त्यसको उपभोग गर्न आउँछन् । यहाँ यस्ता रमणीय ठाउँहरू छन् जहाँ प्रवेश गर्नासाथ सम्पूर्ण थकाईहरू स्वतः मेटिएर जान्छन् । यसका टापुहरू जहाँको जलमा अनेकौँ प्रकारका जलपन्खीहरू विचरण गर्छन् फलफूल आदिले भरिभराउ भएका बगैँचाहरू र ताल तलैयाहरूमा बसेर विचित्र प्रकारका कामकलाहरूमा पारङ्गत सुन्दरीहरूका बाहुपासमा बसेर अनन्तकालसम्म रति सुखको विहार एवं विचरण गर्दछन् । यसैलाई स्वर्ग भनिएको हो ।”

यस्तै गरी नरकका सम्बन्धमा पनि सोही ग्रन्थमा यसरी नै वर्णन गरिएको छ । राजा परिक्षितले शुकदेव स्वामीलाई नरक के हो ? त्यस्ता नरकहरू कहाँ छन् ? भनेर प्रश्न गर्दा उनले यसरी बताए ।^{१४२}

“यसै अन्तरीक्षको मध्य एवं दक्षिण दिशामा जीवनमा विभिन्न कुकर्महरू गरेकाहरूलाई मृत्यु पछि तामिश्र, अन्ध-तामिश्र, रौरव, महारौरव, कुम्भपाक आदि २१ किसिमका यातना भूमिहरूमा कुकर्मका फलअनुसार सजायहरू दिइन्छ ।

यसरी मृत्युपछिको जीवनलाई सत्कर्मको पुरस्कार रूपमा स्वर्गको सुखभोग गर्न पाउने र कुकर्मको दण्डस्वरूप नरकका यातनाहरू भोग्नु पर्ने विधि सहिता कायम भयो । यी सम्पूर्ण कुराहरू दास युगमा दासका मालिकहरूले उपभोग गर्ने विलास पूर्ण जीवनलाई स्वर्ग भनिएको र दासहरूलाई उत्पादन कार्यमा लगाउन, उनीहरूप्रति गरिने व्यवहारलाई नरक भनिएको हो । पुराणहरूलाई समाजशास्त्रीय विश्लेषण गरेर हेर्ने हो भने यी कुरा स्वतः प्रमाणित हुन्छ ।

४.५. मृत्यु, मुक्ति, मोक्ष, कैवल्य, अपवर्ग, निर्वाण, निरोध

अब केही दार्शनिक पदावलीहरूमा मृत्युलाई कसरी अर्थ्याइएको छ त्यसलाई पनि हेरौँ । जस्तो मृत्यु एउटा सहज जीवको अन्त्य हो । मानिसको शरीर नाश भए पनि आत्मा अमर भएको हुनाले त्यसले जसरी

१४१ ‘...वर्षकर्म क्षेत्रं अन्यानि, अष्ट वर्षानि स्वर्गिना

पुण्यशेष उपभोग स्थानानि भौमानि स्वर्ग पदानि व्यय दिशान्ति...’

१४२ ‘अन्तराल एवं त्रिजगत्पस्तु दिशि दक्षिणास्यां भूमेरु परिष्ठाच्च । तत्र हिं एके नरकाम् एको विंशति गणत अथतोन् नाम रूप लक्षणत रूपकथयिष्यामि- तामिश्र अन्धतामिश्र रौख महारौख कुम्भपाक...आदिनरको विविध यातना भूमयः ।’ श्रीमद् भागवत पञ्चम स्कन्धः अध्याय २६ श्लोकको ४-७

पुराना लुगाहरू फालेर मानिसले नयाँ लुगा धारण गर्दछ ठीक त्यस्तै गरी आत्माले नयाँ लुगा लगाउँछ अर्थात् अर्को जन्म लिन्छ । त्यसैले भनिएको हो 'जातस्य हि ध्रुवोमृत्युः' पुराण एवं धर्मशास्त्रहरूमा मृत्युलाई यसरी अर्थात् भएको छ । मृत्युको अर्को नाम मुक्ति हो । यसको शाब्दिक अर्थले पनि मृत्यु पछिको अवस्थालाई बुझाउँछ । मुक्ति भनेको एक प्रकारको छुटकारा पनि हो । मानव जीवनमा अनेकौँ प्रकार आध्यात्मिक-अधिदैविक, भौतिक-अधिभौतिक प्रकारका दुःखहरू बेहोर्नु पर्छ त्यसबाट छुटकारा पाउँदा मुक्ति मिल्छ भन्ने बुझिन्छ ।

त्यस्तैगरी मृत्युको अर्थ बुझिने अर्को शब्द हो मोक्ष । यसको अर्थले पनि मृत्यु पछिकै अवस्थाको बोध गराउँछ । खास गरेर मुक्तिले पुनर्जन्म हुन्छ भन्दछ भने मोक्षले फेरि जन्मलिनु नपर्ने गरी मृत्यु हुने अवस्थाको बोध गराउँछ । यस्तै कैवल्यपादले पनि मृत्यु पछि ईश्वरलोकको निवास भन्ने अर्थ प्रदान गर्दछ । अपवर्ग भनेको यस्तो अवस्था हो जहाँ मानिसको पतन हुने अवस्था रहँदैन उ फेरि कुनै बन्धनमा पर्नु पर्दैन उसलाई कुनै प्रकारको डर हुँदैन । सांसारिक योद्धाका अवस्थाहरू पनि विद्यमान हुँदैनन् । चार्वाक दर्शनमा 'मरण मेवापवर्ग' भनिएको छ, जसको अर्थ हो मृत्यु नै एक प्रकारले अपवर्ग हो । निर्वाणको अर्थ पनि मृत्यु नै हो । यसको तात्पर्य जसरी बत्तीमा तेल सकिएपछि स्वतः निभ्छ त्यस्तै गरी मानिसको जीवनशक्ति क्षीण भए पछि मृत्यु हुन्छ अर्थात् जीवनरूपी बत्ती निभ्छ त्यसैलाई निर्वाण भनिन्छ । मृत्युकै अर्थ दिने अर्को शब्द हो निरोध । मानिसले आफ्ना जीवन कर्मको फलस्वरूप अनेकौँ प्रकारका सुकर्म वा कर्महरूको फलानुसार पुनर्जन्म प्राप्त गर्दछ, त्यस्ता प्रकारको अवस्थालाई आउने न दिने उपायहरूको सिर्जना गर्नु निरोध हो । यसरी दार्शनिकहरूले मृत्युलाई विभिन्न शाब्दिक रूपबाट लामा सूत्रहरू एवं तिनका भाष्यहरूको सिर्जना गरेका छन् ती सबैको तात्पर्य मृत्युपछि जीवन हुन्छ या मृत्यु पछि जीवन हुँदैन भन्ने विषयमा केन्द्रित रहेका छन् ।

५. मृत्यु र मृत्युसंस्कार

मृत्यु जीवनको समाप्ति हो भने मृत्यु संस्कार त्यसको लौकिक विधि व्यवहार हो । यद्यपि संस्कारहरू भनेको संस्कृतिका अभिन्न अङ्ग पनि हुन् । यसकारण संस्कार संस्कृतिको एकांश हो भने संस्कृति भनेको विभिन्न संस्कारहरूको पुञ्ज पनि हो । संस्कार गर्नु भनेको विद्यमान स्थितिलाई परिष्कार गर्नु र संस्कृतिका भण्डारमा संप्रेषण गर्नु पनि हो । जसरी संस्कृतिका पनि राम्रा र नराम्रा पक्षहरू हुन्छन् त्यस्तै गरी संस्कारका पनि

राम्रा र नराम्रा पक्षहरू हुन्छन् । हाम्रो समाजमा प्रचलित मृत्युसंस्कारहरूका बारेमा छलफल चलाउनु र तिनीहरूबाट नराम्रा कुरा हटाउनु हाम्रो दायित्व हो । मानिसले समयसमयमा यो दायित्व पूरा गर्दै सांस्कृतिक रूपान्तरण प्रक्रियालाई अधि बढाएको छ ।

५.१. मृत्यु-संस्कारमा विविधता

मानिसहरूको जन्मिने र मृत्यु हुने क्रम सदासर्वदा सञ्चालित भइरहेको हुन्छ । विभिन्न भौगोलिक क्षेत्रमा बसोबास गर्ने मानिसहरूका विश्वासमा अनेकौं प्रकारका विविधताहरू छन् । त्यसैले मृत्यु संस्कारहरूमा पनि विविधता रहेको पाइन्छ । मृत्यु-संस्कार भनेको मरेका मानिसको शरीरलाई व्यवस्थापन गर्ने कुरा नै हो । हाम्रो देशमा मृत्युपछि मरेको शरीरलाई ३ प्रकारले व्यवस्थापन गर्ने चलन छ । पहिलो आगो लगाएर समाप्त पारिदिने, दोस्रो जमीनमा गाड्ने र तेस्रो काटेर चील कौवाहरूलाई खुवाउने । मृत्युपछिको भौतिक शरीरलाई यसरी व्यवस्थापन गरिसकेपछि बल्ल सुरु हुन्छ मृत्युले प्रभावित मानसिक तनाव र शोकका बीचमा गरिने क्रियाकर्महरू ।

५.२. नेपाली समाजमा प्रचलित मृत्युसंस्कार

हाम्रो समाज बहुजातीय, बहुभाषिक, बहुसांस्कृतिक समाज हो । जसरी हाम्रो देशमा भौगोलिक विविधता साथै विश्वमा पाइने हरेक प्रकारको हावा, पानी सुहाउँदो जैविक विविधता पनि रहेको छ । त्यस्तै संस्कार एवं संस्कृतिमा पनि फरक फरक खालका रीतिथिति संस्कारहरू रहेका छन् । यति सानो देशमा पनि अनेकौं प्रकारका मृत्युसंस्कारहरू, जन्म संस्कारहरू र विवाह संस्कारहरू प्रचलित छन् । कति दिनमा उम्रिने भन्ने सवालमा पनि अनेकौं विविधताहरू पाइन्छन् । जुन समाजमा बसोबास गर्ने मानिसहरू छन् ती सबैले आफ्नो जातीय पहिचान र प्रचलनका आधारमा मृत्यु पछि आशौच बार्ने चलन छ ।

आज नेपालमा शिक्षा, सञ्चार र यातायातको विकास जुन मात्रामा तीव्र गतिले भइरहेको छ हिजोका मृत्युसंस्कार सम्बन्धी कट्टरताका बन्धनहरू पनि त्यही रूपमा खुकुलो हुँदै गइरहेका छन् । यस्तो परिप्रेक्ष्यमा सम्पूर्ण प्रकारका मृत्युसंस्कारमा रहेका विविधता र जटिलताहरूलाई एक्का दुक्का कार्यपत्र एवं गोष्ठीहरूद्वारा समाधान गर्न सकिँदैन । त्यसैले राज्यले पनि यसमा चासो लिनु आवश्यक छ, जसले गर्दा यसमा समसामयिक सुधारहरू गर्दै जान सकिन्छ । संस्कारहरू गर्दा कम खर्चिलो, छिटो छरितो र सामाजिक मर्यादाको पनि परिपालन हुने र संस्कारगत संस्कृतिको पनि सुधार गर्ने तर्फ हाम्रो ध्यान जानु आवश्यक छ ।

५.३. सुधार गर्नुपर्ने क्षेत्र र समस्या

सर्वप्रथम मृत्यु संस्कारमा आइपरेको मुख्य समस्या भनेको विविध जातिले अपनाउँदै आएका मृत्यु संस्कारमा एकरूपता कसरी ल्याउने भन्ने नै हो । दोस्रो एउटै समुदाय र समाजमा मृत्युसंस्कार गर्दा कम खर्चिलो कसरी बनाउने र मृतक व्यक्तिको सम्झनामा के कस्ता चिरस्थायी स्मृति चिन्हहरूको स्थापना गर्ने भन्ने हो । तेस्रो कुनै पनि समुदायमा कुनैकारणले जब अभिभावकको मृत्यु हुन्छ त्यस्ता साधनहीन व्यक्तिका हकमा उनको आश्रयमा रहने बालवृद्ध महिलाहरूको कल्याणका लागि कसरी काम गर्ने ? यो पनि समाजमा सुधार गर्नुपर्ने क्षेत्रभित्र पर्दछ । चौथो कुरा समाजमा संस्कारहरूको राम्रो परम्परालाई अक्षुण्ण बनाउनलाई असल संस्कारहरूलाई सरलभन्दा सरल पार्न कसरी सकिन्छ ?

५.४. सुधारका केही प्रस्तावहरू

‘जीवनलाई सहजरूपमा ग्रहण गरेजस्तै मृत्युलाई पनि सहज रूपमा नै लिनु पर्छ’, ‘दार्शनिक दृष्टिकोणमा मृत्यु र मृत्यु संस्कार’ विषयक गोष्ठीको केन्द्रीय विषय पनि यही हो । दार्शनिकहरूले मृत्युका सम्बन्धमा भनेका कुराहरू पनि यिनै हुन्- ‘नत्वं शोचितुमईसि’ अर्थात् मृत्युका बारेमा सोच विचार या अनशोच गरिरहनु व्यर्थ छ । त्यसैले मृत्युलाई सहजरूपमा ग्रहण गरौं र मृत्युसंस्कारहरूलाई पनि सरल र सिर्जनात्मक तथा समाज कल्याणका पक्षमा प्रयोग गरौं । यसका निम्ति निम्न अनुसार केही काम गर्ने गराउने बिचार अधि सार्न सकिन्छ ।

१. पहिलो कुरा मृत्युपछि कुनै पनि जीवन हुँदैन । मृत्युपछि मृतकले स्वर्गमा गएपछि प्राप्त गर्दछन् भनेर दानपुण्य गर्नुभन्दा सोही खर्चले समुदायको शिक्षा, स्वास्थ्य, पर्यावरणका लागि जनकल्याणकारी काम गरिदिनु वेश हुन्छ ।

२. दोस्रो कुरा जुन व्यक्तिको मृत्यु हुन्छ त्यसपछि उनको सम्झनामा परिवारका सदस्यहरू र मलाम जाने मानिसहरूले वृक्षरोपण गर्ने र त्यसलाई जोगाउने प्रयत्न गर्नु पर्दछ । यो कुराबाट हाम्रा पितापूर्वाहरूले वर-पिपल, चौतारीको निर्माण गर्दै आएको असल संस्कारको रक्षा हुन्छ र त्यस्तो काम गर्नु उचित हुन्छ ।

३. तेस्रो मृतव्यक्तिका नाममा कुनै प्रकारको शैक्षिक एवं साहित्यिक, समाजसेवाका क्षेत्रमा काम गर्ने, पत्रकारिताका क्षेत्रमा काम गर्नेहरूका लागि पुरस्कारको व्यवस्था गर्नु राम्रो हुन्छ ।

४. हाम्रा बीचबाट सधैंका लागि बितेर गएका स्वजहरूका

सुकीर्तिलाई बाँचाई राख्नु हामी बाँचेकाहरूको परम कर्तव्य हुन आउँछ । यस्तो परिप्रेक्ष्यमा त्यस्ता व्यक्तित्व र कृतित्वको भलक आउने गरी स्मृति पुस्तिका, स्मारिका या स्मृतिग्रन्थ आदिको प्रकाशन गर्नु राम्रो हुन्छ । त्यसका साथै विभिन्न पत्रपत्रिकाहरूमा व्यक्ति चर्चा गर्दा पनि राम्रो हुन्छ ।

५. मृतक व्यक्ति आर्थिक उपार्जन गर्ने रहेछन् भने तिनमा आश्रित रहेका बालक वृद्धवृद्धा महिलाहरूको भरणपोषणका लागि सरकार र समुदायले सहयोग पुऱ्याउनु पर्छ ।

६. मृतक व्यक्तिका नाममा चौपारी, पाटी, पौवा, स्कूलका कोठा वा बाटोघाटोका नाम, सडकका छेउमा प्रतीक्षालयहरू बनाएर पनि मृतव्यक्तिका सम्झनालाई चिरस्थायी बनाउन सकिन्छ । यसबाट सामाजिक सद्भावमा वृद्धि हुनुका साथै मृत्यु संस्कारमा समेत सुधार आउँछ ।

७. जीवित व्यक्तिले आफ्नो जीवन छँदै अस्पतालहरूलाई आँखादान, शरीरका अङ्गहरूको दान वा आफ्नै शरीरलाई मेडिकल अध्ययनको विषय बनाउनका लागि अस्पतालहरूलाई दान दिन पनि सकिन्छ ।

६. निष्कर्ष

दार्शनिक दृष्टिकोणको वृत्त ज्यादै फराकिलो हुन्छ यसले सम्पूर्ण जीवन र जगत्को परिवेशलाई आफ्नो व्याख्याको विषय बनाएको हुन्छ । जुन परिवारमा मानिसको मृत्युहुन्छ त्यसका लागि ठूलो घटना हुन सक्छ । यो संवेदनशील विषय पनि हो । तर समाजमा प्रचलित विधि-नियम अन्तर्गत बाँधिएका व्यक्तिले मृत्यु र मृत्यु संस्कारलाई बाध्यताका रूपमा ग्रहण गर्नुपर्छ । कतिपय बोझिला र खर्चिला संस्कारहरूको शिकार बन्नु परेको हुन्छ । यस्तो परिस्थितिमा कसरी सुधार ल्याउन सकिन्छ जसले सामाजिक संस्कारलाई पनि अक्षुण्ण राख्न सकियोस् त्यसमा सरलता पनि कायम गर्न सकियोस् भन्नु नै सामाजिक सुधारका कार्यक्रमको मूल लक्ष्य हुनुपर्छ । यसका निम्ति समुदाय, परिवार र व्यक्तिव्यक्ति सचेत हुनुपर्छ । मृत्यु भनेको अत्यन्त स्वाभाविक विषय वस्तु हो र यसलाई सहज रूपमा ग्रहण गर्दै समाजको विकास निर्माणका लागि प्रयोग गर्नुपर्छ । मानिसले आफ्नो संकल्पशक्तिका आधारमा मृत्युपछि पनि सुधारात्मक कामहरू गर्न सक्नु पर्दछ । मृत्यु एउटा समस्या मात्र नभएर सिर्जना पनि बन्न सकोस् । यस्तै प्रकारका सुधारात्मक कामहरूले मृत्यु आफैमा सिर्जनाको मुहान् पनि बन्न सक्छ । किनभने “हामीले आफ्नो सक्रिय जीवनमा व्यक्तिगत हितलाई जनगणको हितका निम्ति

समर्पित गरिदियौं भने जुन दिन हाम्रो मृत्यु हुनेछ त्यस दिन समाजका भलादमीहरूका आँखामा हाम्रा निम्ति आँसु रसाउने छन् ।^{१४३}

सन्दर्भग्रन्थ सूची

- एपीक्युरस+सोफिज वर्ल्ड (१९७०)
ऋग्वेद, (अनु.) रेवतीरमण, काठमाडौं (२०६३)
गीता (गीता प्रेस, गोरखपुर (१९७२)
श्रीमद्भागवत (ऐ. ऐं) १९७३)
गोपीरमण उपाध्याय, कार्ल मार्क्स : जीवनी र व्यक्तित्व (२०६५)
सतीनाथ चक्रवर्ती, युरोपमा दर्शनशास्त्र (१९९२)
विदुर नीति ।

गुरुङ संस्कृतिमा दार्शनिक दृष्टिकोण

डा. जगमान गुरुङ

दृश्यते इति दर्शनम् भनेर दर्शन शब्दको व्युत्पत्ति गरिएको छ । अतः देखिएको वस्तु प्रतिको अनुभूत दृष्टिकोण नै दर्शन हो । अर्को अर्थमा दर्शन एउटा चिन्तन र विचार पनि हो । यसैगरी धर्म एउटा विधान हो, कर्मकाण्ड हो । दर्शनलाई लोकव्यवहारमा प्रस्तुत गर्ने विधान, नीति तथा आचार नै धर्म हो । संस्कृति मानिसको व्यवहार एवं जीवनशैली हो । अतः मानिसले धर्मको माध्यमद्वारा दर्शनलाई आफ्नो जीवनमा अपनाउँदछ र उक्त दार्शनिक चिन्तनलाई आफ्नो जीवनशैलीद्वारा अभिव्यक्त गर्दछ । यसैगरी त्यस्ता दार्शनिक सिद्धान्तहरूलाई विविध सांस्कृतिक कृयाकलापहरूद्वारा समाजमा प्रस्तुत गर्दछ ।

प्रकृतिले संस्कृतिलाई प्रभाव पार्दछ । त्यसकारण दर्शन र धर्म सम्बन्धित भए तापनि भूगोलको आधारमा विभिन्न स्थानमा बसोबास गर्ने समुदायले आ-आफ्नै ढङ्गबाट दर्शन र धर्मलाई अँगालेका हुन्छन् । त्यसैले प्रत्येक समुदायको जीवनशैली र संस्कृति फरक फरक हुन्छ । यसरी अरूको भन्दा छुट्टै तर आफु-आफु भित्र भने एउटै भाषा बोल्ने र संस्कृति अँगाल्ने समूहलाई समुदाय भनिन्छ । प्रत्येक समुदायले एउटा पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा आफ्नो संस्कृतिलाई हस्तान्तरण गर्दै ल्याएको हुन्छ । जल, थल, पवन, आगो र आकाश यी पाञ्चभौतिक पदार्थ नै प्रकृति हुन् । पृथ्वी जस्ता अरू पनि ग्रहपिण्डहरू छन्, जसलाई समुच्चमा ब्रह्माण्ड भनिन्छ । प्रकृति तथा ब्रह्माण्डको उत्पत्ति एवं संरचना र जीवको सृष्टि सम्बन्धमा समुदायका आ-आफ्ना दृष्टिकोण र अवधारणाहरू हुन्छन् । विभिन्न रीति रीति, धार्मिक विधिविधान र अनुष्ठान आदिको समुदायले प्रकृति र ब्रह्माण्ड सम्बन्धी आफ्नो जीवनदर्शन अभिव्यक्त गर्दछ ।

१. साङ्ख्य दर्शनमा हिन्दू अवधारणा अनुसारको सृष्टि सम्बन्धी व्याख्या गरिएको छ । साङ्ख्य दर्शनमा प्रकृति र पुरुषको संयोजनद्वारा सृष्टि भएको विस्तृत विवरण प्रस्तुत गरिएको छ ।

२. महायानी बौद्धदर्शनअनुसार सृष्टिकान्त लोकेश्वरबाट जगत्को सृष्टि भएको मानिएको छ ।
३. यसका अतिरिक्त कतिपय समुदायको जगत् र जीवको सृष्टि सम्बन्धी अवधारणाहरू अभै अलिखित अवस्थामा नै छन्, जसको अध्ययन र प्रकाशन हुन अत्यावश्यक छ ।

नेपालको जनकपुरमा वेदान्तआधारित ब्रह्मपरक दर्शन, अवधक्षेत्रमा अहिंसावादी एवं भक्तिपरक दर्शन र नेपालमण्डलमा आगम तथा निगममा आधारित तान्त्रिक दर्शनको विकास भएको छ । यसैगरी नेपालको कर्णाली-प्रसवणक्षेत्रमा मष्ट दर्शन र अगम हिमालीक्षेत्रमा प्राग्बौद्ध बोनमतको विकास भएको छ । यसका अतिरिक्त नेपालका विभिन्न क्षेत्रका विविध समुदायमा प्रकृति र जीववादमा आधारित अनेकन लौकिक दर्शनहरू विकास भएका छन्, जसको बारेमा अध्ययन हुन बाँकी नै छ ।

प्रारम्भमा मानिसहरू प्रकृतिको अनुकूलतामा रहन्थे । त्यसकारण जाडो याममा न्यानो ठाउँतिर र गर्मी याममा शितलो ठाउँतिर बसाई सरेर बस्दथे । आजसम्म पनि नेपालको हिमालीक्षेत्रका समुदायमा यो जीवनचक्र प्रचलित नै छ । यसरी नै आजसम्म पनि नेपाली संस्कृतिमा प्रकृति प्रकोपबाट बच्नको लागि प्राकृतिक स्रोतहरूलाई दैवीशक्तिको रूपमा पूजा गर्ने परम्परा विद्यमान छ । नेपालको पहाडी भेगका समुदायमा यो चलन नभएतापनि गर्मी याममा लेकतिर गोठ लैजाने र जाडो याममा बेंसीतिर गोठ लैजाने चलन अहिले पनि छ । यस प्रकृत्यालाई उँभौली तथा उँधौलीको रूपमा मानिन्छ र त्यस अवसरमा सिमे भूमेको पूजा गरेर पर्व मनाइन्छ । कालान्तरमा प्रकृतिलाई आफ्नो अनुकूलमा पारेर त्यसबाट उत्पन्न हुने प्रकोपमाथि विजय पाउनका लागि अनेक अभ्यासहरू गर्न थालियो । तन्त्रमन्त्र गरेर मानिस नै बाघ र अजिङ्गर आदि हिंस्रक जनावर बन्न सक्ने, महामारी शान्त गर्ने, शत्रुस्तम्भन गर्ने आदि अभ्यासहरू यसका उदारहण हुन् । ओलि बसी मेघमाला पढेर मेघविस्फोटनविधिद्वारा असिना तर्काउने र खडेरी पर्दा वर्षापनविधिद्वारा पानी पार्ने अभ्यासहरू अभै पनि नेपालका कतिपय समुदायमा विद्यमान छ ।

साङ्ख्य दर्शनको प्रकृति र पुरुष, शैवमतको शिव र शक्ति, वैष्णव मतको विष्णु र लक्ष्मी, विशिष्टाद्वैत दर्शनको ब्रह्म र माया जस्तै गुरुङहरूको दार्शनिक चिन्तनमा केउँखर्कलि र मडैँह्यौँखरलाई सृष्टिकर्ता मानिएको छ । यस सन्दर्भमा केउँखर्कलि पुरुष र मडैँह्यौँखर स्त्री हुन् । यही पुरुष र स्त्रीको युगल जोडीलाई राईहरूले पारुहाङ (पुरुष) र सुम्निमाङ (स्त्री) तथा लिम्बूहरूले युमा (पु.) र फेबा (स्त्री) भन्दछन् । यसैलाई

क्रिश्चियनहरू एडम र इभ भन्दछन् । प्रकृति र जीववादमा आधारित बोनमत र बौद्ध दर्शनको पृष्ठभूमिमा गुरुङ जातिको दर्शन विकास भएको छ ।

गुरुङ दर्शन अनुसार केडेंखर्कलि र मडेंह्योखरले आकाश र धर्ती सृष्टि गरे । नौ घाम, नौ जून सृष्टि गरे । केडेंखर्कलि र मडेंह्योखरका करुक्थ्याल नामक छोरा थिए । यसरी चराचर जगत् सृष्टि गरेर छोरा समेत जन्मे पछि केडेंखर्कलि र मडेंह्योखर आफ्नो छोरा करुक्थ्याललाई सुनको मदुसभित्र हाली एउटा बिरालोलाई छोराको हेरालो राखेर आफ्नो धाम खर्लेओँएसोँबाट मधेशतिर लागे । केडेंखर्कलि र मडेंह्योखरको धाम खर्लेओँएसोँ खेचरनाथक्षेत्र हो । तिब्बती भाषामा मानसरोवरलाई छोम्हाफम र कैलाशपर्वतलाई क्हाङ्गिर तिस्त्ये भनिन्छ । तिब्बती भाषामा छोम्हाफम भनिने मानसरोवरलाई गुरुङ भाषामा छ्योलोम्योँ र कैलाशपर्वतलाई थेवैक्वें भन्दछ । थेवैक्वेंको अर्थ महाकोट हो । केडेंखर्कलि र मडेंह्योखर मधेशतिर लागेपछि नौ घाम र नौ जूनको रापद्वारा उनका छोरा करुक्थ्यालको मृत्यु भयो । केडेंखर्कलि र मडेंह्योखरले एउटा माखोद्वारा आफ्नो छोरा करुक्थ्यालको मृत्यु भएको कुरा थाहा पाए । केडेंखर्कलि र मडेंह्योखरले आफ्नो छोरा करुक्थ्याल मरेको हो होइन भनेर बनकेराको बोट र मौवाको रुखमा शकुन विचार गरे । त्यस शकुनबाट करुक्थ्याल मरेको हो भन्ने निश्चय भएपछि उनीहरू खर्लेओँएसोँमा फर्के । त्यसपछि उनीहरूले लाटो कोसेरोलाई नौ घाम र नौ जून मार्न लगाए । लाटो कोसेरोले नौ घाम र नौ जूनलाई मारे तर नौ घाम र नौ जूनको रापले लाटो कोसेरोको आँखा कानो भयो । केडेंखर्कलि र मडेंह्योखरले लाटो कोसेरोलाई सुन र चाँदीको प्वाँख हालिदिए । नौ घाम र नौ जून मरेपछि जगत् अँध्यारो भयो । त्यसपछि केडेंखर्कलि र मडेंह्योखरले एउटा घाम र एउटा जूनलाई निकाल्न धोबीचरालाई नाच्न लगाए । धोबीचरा अनेक ताल भिक्दै नाच्न थाल्यो । धोबीचराको नाच हेर्न एउटा घाम र एउटा जून हाँस्दै उदायो । त्यसपछि दिनमा घाम र रातमा जूनले उज्यालो बनायो र सृष्टिको क्रम चल्यो ।

गुरुङहरूको उपरोक्त सृष्टि कथा अत्यन्तै ग्रामिण, सरल र प्राकृतिक छ तापनि यस कथाको आफ्नै विशेषता पनि छ । यसैगरी गुरुङ दर्शनले आकाशको चट्याङ, धर्तीको ज्वालामुखी, कुहिरो, पानी, असिना, हिउँ, बाढी र पहिरो यी प्रकृति तथा प्राकृतिक स्रोतहरूलाई भीर माहुरीको मह काढ्ने अवक्हर्व नामक एक सिद्ध पुरुषका छोराहरूको प्रतीक मान्दछ ।

मानिसले आफ्नो धरातलमा रहेर चिन्तन मनन गर्दछ । अतः कसैको चिन्तन उच्चकोटीको हुन्छ भने कसैको चिन्तन अत्यन्तै सरल र ग्रामिण

हुन्छ । पहाडको एउटा किसानले खेतको गरामा गोरु नारेर हलो जोत्दछ । जोतिसकेपछि लैंडको लगाएर गरा सम्प्याउँछ । उक्त हलीले खेतको गरामा आफूले हलो जोत्दा हलोको सियोले पारेको सीता देख्दछ र लैंडको लगाएर सम्प्याएको समथर गरा पनि देख्दछ । यसैगरी उसले पहाडको डाँडाकाँडा देख्दछ र मधेशको समथर जमिन पनि देख्दछ । उक्त हलीले भगवान्लाई आफु जस्तै हली भन्ठान्दछ । भगवान्ले सिंहको गोरु र अजिङ्गरको हरिस बनाएर राति राति हलो जोत्दछ र लैंडको पनि लगाउँदछ । भगवान्ले गोरु नारेर हलो जोतिसकेपछि लैंडको लगाउन नसक्दै कुखुरा बासेको हुनाले पूरै जमिनलाई लैंडको लगाएर सम्प्याउन भ्याएन, किनभने भगवान्ले राति मात्र काम गर्दछ र कुखुरा बासेपछि काम गर्दैन । अनि हलीले सोच्दछ— भगवान्ले हलो जोतेर लैंडको लगाएर सम्म पार्न सकेको जमिन जति मधेशको समथर फाँट भयो, लैंडको लगाउन नभ्याएको सीता जति पहाडको डाँडाकाँडा भयो । यो चिन्तन मानिसले भर्खर भर्खर कृषि युगमा पाइलो टेक्न थाल्दाको प्राथमिक अवस्थाको चिन्तन हो । यस ग्रामिण हली दर्शनमा प्रकृतिको देनलाई भगवान्को रचना मानिएको छ । पछिल्लो कालमा विकसित उच्चकोटीको दर्शनले पनि यस जगत्लाई ईश्वरको सृष्टि मानेको छ । सोचाई अथवा चिन्तनको धरातल भनेकै यही हो ।

गुरुङ दर्शनले सई तोजि मुई उजि भन्ने दार्शनिक सिद्धान्तमा मान्यता राख्दछ । स (भूमि अथवा पृथ्वी) ले थापेर मु (आकाश) ले छोपेर प्राणी तथा वनस्पतिको सृष्टि हुन्छ भन्ने यसको मान्यता तथा अर्थ हो । यसैलाई लोकभाषामा सगर गर्जेपछि धर्ती कमलाउँछ भनिन्छ । हिन्दू वेदले पनि तन् माता पृथ्वी: तन् पिता द्यौ भनेको छ, जस्लाई लोकले धर्ती माता, आकाश पिता भन्दछ । यसरी कहाँ न कहाँ गएर दार्शनिक चिन्तनको मिलन हुन पुग्दछ ।

अति प्राचीनकालदेखि नै लिङ्ग र योनीलाई सृष्टिको प्रतीक मानिआएको पाइन्छ । श्रीदेव्यथर्वशीर्षमा प्रकृतिपुरुषात्मकं जगत् अर्थात् यस जगत्लाई प्रकृति र पुरुषको संयोगबाट बनेको मानिएको छ । प्रकृति स्त्रीतत्त्व र पुरुष चाहिँ चैतन्य पुरुषतत्त्व हुन् । योनी स्त्रीको चिह्न र लिङ्ग पुरुषको चिह्न हो । दुर्गासप्तशतीको प्राधानिक रहस्य अनुसार आद्यशक्ति महालक्ष्मीले आफ्नो मस्तकमा लिङ्ग र योनी धारण गर्दछिन्, किनभने आद्यशक्ति महालक्ष्मीबाट सृष्टि, स्थिति र प्रलय हुन्छ भन्ने मान्यता छ । अतः यस मान्यता अनुसार आद्यशक्ति महालक्ष्मीले आफ्नो मस्तकमा सृष्टिको प्रतीक पुरुषको चिह्न लिङ्ग र स्त्रीको चिह्न योनी धारण गरेको हो । श्रीयन्त्रका नौओटा त्रिकोण पनि लिङ्ग र योनीकै प्रतीक हुन् ।

श्रीयन्त्रको सन्दर्भमा तलबाट माथितिर फर्केको त्रिकोण लिङ्गका प्रतीक र माथिबाट तलतिर फर्केको त्रिकोण चाहिँ योनीका प्रतीक हुन् ।

अति प्राचीनकालदेखि नै लिङ्ग र योनीलाई सृष्टिको प्रतीकका रूपमा छुट्टाछुट्टै र समष्टिमा पूजा गर्ने परम्परा चलिआएको छ । यो परम्परा अत्यन्तै प्राथमिक चिन्तनको प्रतिफल हो । शिवलिङ्गको पीठिका योनीको प्रतीक र लिङ्ग चाहिँ लिङ्गकै प्रतीक हो । सिन्धुघाटीको सभ्यता र संस्कृतिमा लिङ्ग र योनीको प्रतीक पूजाको अति प्राचीन नमूना पाइएको छ ।

गुरुङ दर्शनमा सृष्टिको प्रतीक लिङ्ग र योनीको अति प्राचीन अवधारणा सम्बन्धी प्रतीकात्मक सङ्केत पाइन्छ । गुरुङ संस्कृति अनुसार श्रीमान् र श्रीमतीको सम्बन्ध विच्छेदमा केवल कानूनी प्रकृत्या मात्र नपुन्याई दार्शनिक दृष्टिकोण अपनाएका हुन्छन् । श्रीमान् र श्रीमतीको सम्बन्ध विच्छेद भनेको लिङ्ग र योनीको विभेद हो । गुरुङहरूले पार पाचुके अथवा श्रीमान् र श्रीमतीको सम्बन्ध विच्छेदलाई सिन्को-पाङ्गो भन्दछ ।

पार पाचुके वा विवाहको सम्बन्ध विच्छेद गर्नका लागि भलाद्मीहरू बसेर पार पाचुकेका शर्तहरू तय भएपछि लोग्ने, स्वास्नी र भलाद्मीहरू दोबाटोमा जान्छन् । त्यसपछि यदि स्वास्नीबाट पार पाचुकेको कुरा पहिले आएको भए स्वास्नीले एउटा सिन्कोलाई दुई टुक्रा पारेर भाँच्दछे र सिन्काको एउटा टुक्रा आफूले राखेर सिन्काको अर्को टुक्रा लोग्नेतिर फालिदिन्छन् । त्यसपछि लोग्नेले एउटा पाङ्गो फोरेर पाङ्गोको एउटा दिउलि आफूसँग राखेर अर्को दिउलि स्वास्नीतिर फालिदिन्छ । यसैगरी यदि लोग्नेबाट पार पाचुकेको कुरा पहिले आएको भए लोग्नेले एउटा पाङ्गो फोरेर पाङ्गोको एउटा दिउलि आफूले राखी अर्को दिउलि स्वास्नीतिर फालिदिन्छ । त्यसपछि स्वास्नीले एउटा सिन्कोलाई भाँचेर दुई टुक्रा पारी सिन्काको एउटा टुक्रा आफूले राखेर सिन्काको अर्को टुक्रा लोग्नेतिर फालिदिन्छ ।

सिन्को लिङ्गको प्रतीक हो । अतः योनी विच्छेदको सङ्केतका लागि स्वास्नीले सिन्कोलाई भाँचेर दुई टुक्रा पारी एक टुक्रा सिन्को लोग्नेतिर फालेर एक टुक्रा सिन्को आफूसँग राखेको हो । यसैगरी पाङ्गो योनीको प्रतीक हो । अतः योनी विच्छेदको सङ्केतका लागि लोग्नेले पाङ्गोलाई दुई कप्टेरा पारेर फोरी पाङ्गोको एउटा दिउलि आफूसँग राखेर पाङ्गोको अर्को दिउलि स्वास्नीतिर फालेको हो । अब हाम्रो बाटो छुट्टियो र आ-आफ्नो अलग-अलग बाटो भयो भन्ने देखाउनका लागि दोबाटोमा गएर सिन्को पाङ्गो गरी पार पाचुके गरिएको हो । सिन्को-पाङ्गोको यो प्रकृत्या विचार

गर्दा त्यसमा अन्तरनिहित दार्शनिक दृष्टिकोण राम्ररी स्पष्ट हुन्छ ।

यस धर्तीमा विभिन्न फूलहरू फुल्दछन् र फुलेका फूलहरू ओइलाउँछन् । कोही फूल ओइलाएर भुईँमा भर्दछन् । यसैगरी यस धर्तीमा मानिस जन्मन्छ, हुर्कन्छ र अन्तमा मर्दछ । गुरुङ दर्शनमा मानिसको जीवनलाई फूलसँग दाँजेको छ । अतः मरेको मानिसलाई विभिन्न फूलहरूको वर्णन गरेर विभिन्न फूलहरूको दृष्टान्त दिएर सम्झाईन्छ । हेर जसरी यस धर्तीमा फूलहरू फूले, ओइलाए, त्यसरी नै तिमी पनि यस धर्तीमा जन्म्यौ, हुर्क्यौ र अहिले मर्न्यौ । तिमी मात्रै मर्ने होइन । त्यसकारण तिमी मरे पनि मरें भनेर नठान । यस दार्शनिक चिन्तनलाई काव्यात्मक शैलीमा मृतकलाई सम्झाउँदछन् । हिन्दू वेदले पनि यो ५ पां पुष्प वेद । पुष्पवान् प्रजावान् पशुमान् भवति (जस्ले पानी र फूलको महत्त्वलाई बुझ्दछ, उसले सम्पन्नता, सन्तान र पशुधन प्राप्त गर्दछ) भनेको छ ।

यसैगरी नदीहरू हिमालमा मूल फुटेर उत्तरबाट दखिनतिर बग्दछन् । सूर्य पूर्वमा उदाएर पश्चिममा अस्ताउँदछ । गुरुङ दर्शनले मानिसको जीवनलाई पनि उत्तरबाट दखिनतिर बगेको नदी र सूर्यको उदय र अस्तसँग दाँजेको छ । गुरुङहरूको मृत्यु संस्कारमा मृतकलाई दिइने फोल (पिण्ड) दानको प्रकृयाबाट यो कुरा राम्ररी स्पष्ट हुन्छ ।

गुरुङ संस्कृति अनुसार मृतकको नाममा फोल (पिण्ड) दान गर्दा सबभन्दा पहिले पश्चिमतिर यसो देखाएर पूर्वतिर फोल (पिण्ड) फाल्दछन् । अहिले तिमी घाम जस्तरी पश्चिमतिर अस्तायौ तर अघि तिमी घाम जस्तरी पूर्वबाट उदाएका थियौ भनेर सङ्केत गर्नका लागि पश्चिमतिर यसो देखाएर पूर्वतिर फोल फालेको हो । त्यसपछि दखिनतिर यसो देखाएर उत्तरतिर फोल (पिण्ड) फाल्दछन् । अहिले तिमी खोलाको पानी जस्तरी दखिनतिर बगेर गयौ तर अघि तिमी खोलाको पानी जस्तरी उत्तर हिमालबाट मूल फुटेर आएका थियौ भनेर सङ्केत गर्नका लागि दखिनतिर यसो देखाएर उत्तरतिर फोल (पिण्ड) फालेको हो । त्यसपछि उत्तरतिर यसो देखाएर दखिनतिर फोल (पिण्ड) फाल्दछन् । अघि तिमी खोलाको पानी जस्तरी उत्तर हिमालबाट मूल फुटेर आएका थियौ तर अहिले तिमी पनि खोलाको पानी जस्तरी दखिनतिर बगेर गयौ भनेर सङ्केत गर्नका लागि उत्तरतिर यसो देखाएर दखिनतिर फोल (पिण्ड) फालेको हो । अन्त्यमा पूर्वतिर यसो देखाएर पश्चिमतिर फोल (पिण्ड) फाल्दछन् । अघि तिमी घाम जस्तरी पूर्वबाट उदाएका थियौ तर अहिले तिमी पनि घाम जस्तैगरी पश्चिमतिर अस्तायौ भनेर सङ्केत गर्नका लागि पूर्वतिर यसो देखाएर

पश्चिमतिर फोल (पिण्ड) फालेको छ ।

गुरुङ संस्कृतिमा श्रीपञ्चमीलाई सूर्यको उत्तरायणविन्दु र नागपञ्चमीलाई दक्षिणायणविन्दु मानिन्छ । श्रीपञ्चमीदेखि दिन घमाउन थाल्दछ र कन्याङ्कुरुङ चराहरू दखिनबाट भूमध्यरेखा पार गरेर उत्तरतिर लाग्दछन् । आकाशमा कन्याङ्कुरुङ चराहरू दखिनबाट उत्तरतिर लागेपछि धर्तीमा न्याउलीचरी कराउन थाल्दछ ।

तियाँ फ्याङुल् तोरयाम खमा आउँ च्छजि लोँखजि । फ्हुमै च्छजि लोँखजि । फ्हुमै च्छल ल्येडि फ्रुँ । (आज कन्याङ्कुरुङ चरा माथितिर आउँदा । आउँ (न्याउली) ले चाहार्न आयो । सर्पले चाहार्न आयो । सर्पले दुईटा जिब्रो बाहिर निकाल्यो ।)

यसैगरी नागपञ्चमीदेखि जाडो सुरु हुन्छ र कन्याङ्कुरुङ चराहरू उत्तरबाट भूमध्यरेखा पार गरेर दखिनतिर लाग्दछन् । आकाशमा कन्याङ्कुरुङ चराहरू उत्तरबाट दखिनतिर लागेपछि धर्तीमा भ्याउँकिरी कराउन थाल्दछ ।

तियाँ क्होएँडुल् मरयाम युमा च्छ्यौँगै च्छजि क्युरयुमा । (आज कन्याङ्कुरुङ चरा तलतिर आउँदा, भ्याउँकिरीले घेर्न आउँदा)

यसरी भूगोलमाथि खगोलको प्रभाव र त्यसको पर्यावरणीय अध्ययनलाई गुरुङ संस्कृतिले राम्ररी नियालेको छ । यस अध्ययनमा वैज्ञानिकता छ र यस वैज्ञानिकतालाई गुरुङ दर्शनले आफ्नो साँस्कृतिक परिवेशमा आत्मसात् गरेको छ ।

हिन्दू दर्शनअनुसार पूर्वमा अमरावती, दखिनमा यमपुरी, पश्चिममा श्रद्धावती र उत्तरमा अलकापुरीको अस्तित्व स्वीकार गरिएको छ । गुरुङ दर्शनअनुसार पूर्वमा डोरोवाननोबये सिडा, दखिनमा पलधेनिचेम्बरनोबये सिडा, पश्चिममा न्हुजुदेवचेम्बरनोबये सिडा र उत्तरमा नाजरवनवरनोबये सिडा यी चार लोकको अस्तित्व स्वीकार गरिएको छ । यसैगरी हिन्दू दर्शनअनुसार नरलोकभन्दा माथि भुलोक, भुवलोक, स्वलोक, महलोक, जनलोक, तपलोक र सत्यलोकको अस्तित्व स्वीकार गरिएको छ । यसैगरी गुरुङ दर्शनअनुसार नरलोकभन्दा माथि लह्युदियेह्युल, फ्रदोँवायेह्युल, लमम्यावयेह्युल, च्यौंगरम्यावयेह्युल, तिमुक्वेयेह्युल, स्यौंदोवायेह्युल, छौरवायेह्युल, लथुवायेह्युल र रिमुवायेह्युल यी नौ लोकको अस्तित्व स्वीकार गरिएको छ ।

यसैगरी हिन्दू दर्शनअनुसार नरलोकभन्दा तलतिर अतल, वितल, सुतल, तलातल, महातल, रसातल र पातालको अस्तित्व स्वीकार गरिएको छ । गुरुङ दर्शनअनुसार नरलोकभन्दा तलतिर टिबड हैसौँ, तोड हैसौँ,

कहोड हैसौं, लुड हैसौं, हियोगिड हैसौं र ड्यल्वै हैसौं यी ६ लोकको
 अस्तित्व स्वीकार गरिएको छ। गुरुड दर्शनअनुसार ड्यल्व भनेको नरक
 हो। नरलोक मुन्तिर सबभन्दा तल ड्यल्वै हैसौं (नरक) अवस्थित छ।
 नरलोकभन्दा माथि नौ तला र नौ चक्रमाथि लनास (देवलोक-स्वर्ग) रहेको
 छ। हिन्दू अवधारणाअनुसारको स्वर्गलाई महायानी बौद्ध दर्शनले
 सुखावतीभुवन भन्दछ। सुखावतीभुवनलाई तिब्बती भाषामा देवचन-गिसिङ
 खम र गुरुड भाषामा ईजित्वचैगियेसिङा भन्दछ। यसरी तात्त्विक
 आधारमा विवेचना गर्दा दार्शनिक सिद्धान्तहरूका बीच अन्तरसम्बन्ध र
 सर्वधर्मसमभाव रहेको पाइन्छ।

शून्यवाद र ब्रह्मवादको सङ्क्षिप्त अध्ययन ^{१४४}

वेदराज ज्ञवाली

१. परिचय

पूर्वीय अथवा दक्षिण एशियाली परिवेशका दार्शनिक विचारमा आधारित भएर अनेकौं मतवाद वा सम्प्रदायहरू विकसित भएका छन्। यी मतहरू मध्ये कैयौंले वेदलाई वा वेदमा व्यक्त विचारलाई आधार वा प्रमाण मान्दछन् भने केही अन्यले वेदोक्त विचारलाई प्रमाण मान्दैनन्। यही वेदलाई प्रमाण मान्ने वा नमान्ने कुराको सापेक्षतामा सम्पूर्ण पूर्वीय दर्शनलाई आस्तिक दर्शन र नास्तिक दर्शन गरी दुईवटा मुख्य शिविरमा विभाजन गरिएको छ (सिन्हा, २००७; ६)। आस्तिक दर्शनमा साङ्ख्य, योग, वैशेषिक, न्याय, मिमांसा तथा वेदान्त पर्दछन्। नास्तिक दर्शनमा बौद्ध, जैन र चार्वाक दर्शन पर्दछन् (गुप्त, १९९९; ४)। यहाँ पूर्वमा विकसित दुई दार्शनिक शिविरमा पर्ने बौद्ध दर्शन र वेदान्त दर्शनका बारेमा सङ्क्षिप्त चर्चा गर्ने प्रयत्न गरिएको छ। यी दुई चिन्तन-धारा एउटै सांस्कृतिक, भौगोलिक र ऐतिहासिक परिवेशमा उत्पत्ति भएर विकसित भएका दर्शन हुन्। एउटै परिवेशमा विकसित भएका दर्शन भएकाले यिनीहरूका बीचमा अनेकौं पक्षमा समानता पनि रहेका छन्।

२ बौद्धदर्शन

नेपालको लुम्बिनीमा ईसा पूर्व ५६३ मा जन्मेका सिद्धार्थ गौतम बुद्धले प्रतिपादन गरेका विचारको समग्रतालाई बौद्धधर्मदर्शन भनिन्छ (पाण्डे, २००६; ३४)। ऐतिहासिक रूपले विचार गर्दा बौद्धविचारधाराका दुईवटा पक्ष देख्न सकिन्छ। पहिलो शुद्ध धार्मिक रूप हो जसमा आध्यात्मिक तत्त्वको रहस्योद्घाटनलाई अनावश्यक मानेर आम मानिसको कल्याणका खातिर आचार मार्गको मात्र प्रतिपादन गरियो। अर्को दार्शनिक रूप हो, जसमा बौद्ध तत्त्व विवेकहरूले बुद्धका आचार शिक्षाको अन्तर्यमा

१४४ यो रचना २०६८ जेठ १९ मा आयोजित दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएको कार्यपत्र हो। -सम्पा.।

रहेका शुष्म सिद्धान्तलाई तर्क-निष्णात बुद्धिले गहिरो अनुशिलन गरेर बुद्धधर्मको अस्पष्ट दार्शनिक रूपरेखालाई स्पष्ट गरेर देखाइ दिए (उपाध्याय, १९८९; १९९१)। गौतम बुद्धले प्रतिपादन गरेको विचारमा आधारित भएर कालान्तरमा सर्वास्तिवाद (वैभाषिक), सौत्रान्तिकवाद (वाह्यानुमेयवाद), शून्यवाद (माध्यमिक) र विज्ञानवाद (योगाचार) गरी चारवटा दार्शनिक सम्प्रदायको उत्पत्ति तथा विकास भएको पाइन्छ। यी चार सम्प्रदाय मध्ये यहाँ शून्यवाद वा माध्यमिक दर्शनका बारेमा चर्चा गरिन्छ।

२.१ शून्यवाद वा माध्यमिक दर्शन

यस दर्शनको नाम माध्यमिक वा शून्यवाद रहनुमा यसले अँगालेको तर्क प्रणाली र तत्त्व विश्लेषण सम्बन्धी दृष्टिकोण जिम्मेवार रहेको छ।

सत्त्व (सत्ता) र असत्त्व (असत्ता) को मध्यमा स्थित हुनु 'माध्यमिक' शब्दको अर्थ हो। अर्थात् सबै धर्म (तत्त्व) परमार्थतः (सत्यतः) सत् होइनन् र संवृत्तितः (व्यवहारतः) असत् पनि होइनन् यस्तो मान्यता राख्ने हुनाले यस दर्शनको नाम शून्यवाद रहन गएको हो। (त्रिपाठी, १९९७; १९९१)। अर्थात् बुद्धले प्रतिपादन गरेको प्रतीत्यसमुत्पादको सिद्धान्तलाई विकसित गरेर शून्यवादको प्रतिष्ठा गरी शून्यलाई परमार्थ सत्य वा परमतत्त्व मान्ने हुनाले यस मतलाई शून्यवाद भनिन्छ। शून्यवादको विकासको आधार बुद्धवचनका रूपमा रहेका प्रज्ञापारमिता लगायतका महायान सूत्रहरू हुन्। यी सूत्रहरूमा अन्तर्निहित शून्यवादी विचारलाई आचार्य नागार्जुन लगायतका विद्वान्हरूले सङ्कलन तथा परिमार्जन गरी छुट्टै दार्शनिक सम्प्रदायका रूपमा स्थापित गराएका हुन् (उपाध्याय, १९९९; २३६)। यो सम्प्रदाय करीब ईसाको प्रथम शताब्दी ताका अस्तित्वमा आएको थियो। त्यसपछि यस सम्प्रदायले पूर्वीय दर्शनको परिवेशमा आफ्नो छुट्टै अस्तित्व कायम गर्न सफल भएको छ।

२.२ सत्ता मीमांसा

माध्यमिकहरूको मत अनुसार सांवृतिक सत्य (अविद्याजनित व्यवहारिक सत्य) र पारमार्थिक सत्य (प्रज्ञाजनित सत्य) गरी सत्ता वा सत्य दुई प्रकारका हुन्छन्। यस सन्दर्भमा संवृतिको अर्थ सामान्यतया तीन किसिमले लगाइएको छ अर्थात् अविद्या, हेतु र प्रत्ययद्वारा उत्पन्न वस्तुहरूको रूप र साधारण मानिसले प्रत्यक्षद्वारा ग्रहण गरेका वस्तुको स्वरूप नै संवृत्ति हो। माध्यमिक दर्शनले संवृत्ति सत्यलाई वास्तविक सत्य मान्दैन। यसलाई एक किसिमको माया वा भ्रम मान्दछ।

वस्तुलाई त्यसको यथार्थ रूपमा अवलोकन गर्ने आर्यहरूको सत्य सांवृतिक सत्यभन्दा नितान्त भिन्न हुन्छ। वस्तुको अकृतिम स्वरूप नै

परमार्थ हो, जसको ज्ञानबाट संवृत्ति जन्य समस्त क्लेशको नाश हुन जान्छ। धर्म नैरात्म्य अर्थात् सबै वस्तुहरू (सामान्यतया भूत) को निःस्वभावता नै परमार्थ हो र यसलाई नै शून्यता भनिन्छ। तथता (तथाको भाव, त्यस्तै नै हुनु), भूत कोटी तथा धर्मधातु (वस्तुहरूको समग्रता) यसका पर्याय हुन्। समस्त प्रतीत्यसमुत्पन्न पदार्थहरूको स्वभावहिनता नै पारमार्थिक रूप हो। परमार्थसत्य मौन रूप हो यसलाई शब्दद्वारा व्यक्त गर्न सकिँदैन।

२.३ शून्यको अर्थ

माध्यमिकहरूले परमार्थसत्यलाई शून्य नामले पुकार्ने हुनाले यिनीहरूको मत शून्यवाद कहलिन गएको हो। शून्यको साधारण अर्थ लोकमा सम्पूर्ण सत्ताको निषेध वा अभाव हुन जान्छ। माध्यमिकहरूका अनुसार सामान्यतया वस्तुहरूको निरूपण चतुष्कोटी तर्कद्वारा गरिन्छ तर पारमार्थिक सत्ताको निरूपण अस्ति (विद्यमान छ), नास्ति (विद्यमान छैन), तदुभयं (छ पनि छैन पनि) र नोभयं (न छ र न छैन) द्वारा गर्न सकिँदैन र परमार्थ मनोवाणीबाट अगोचर हुने हुनाले अनिर्वचनीय हुन्छ। यो शून्य नै सर्वश्रेष्ठ अपरोक्ष तत्त्व हो। यसरी माध्यमिक आचार्य शून्याद्वैतवादको समर्थक देखिन्छन्। यो समस्त नानात्मक प्रपञ्च यसै शून्यको नै विवर्त हो। तर परमतत्त्वको रूपमा रहेको यो शून्यतालाई शब्दद्वारा व्यक्त गर्न सकिँदैन। परमतत्त्वको स्वरूप शब्दातीत भएको हुनाले नै यसलाई शून्यता भनिएको हो।

३. ब्रह्मवाद अथवा वेदान्त दर्शन

वैदिक साहित्य श्रृङ्खलाको अन्तिम कडिको रूपमा रहेको ग्रन्थ-समूहको नाम नै उपनिषद् हो। यस सन्दर्भमा उपनिषद्हरूलाई नै वेदान्त भन्ने प्रचलन रहेको थियो अर्थात् उपनिषद्सम्म पुगेर वैदिक साहित्य श्रृङ्खलाको अन्त्य हुन्छ। उपनिषद्मा व्यक्त भएको दार्शनिक विचारमा आधारित भएर विकसित भएको दर्शन-सम्प्रदाय विशेषलाई पनि वेदान्त भन्न थालिए पछि अहिले वेदान्त दर्शन भन्नाले उपनिषद्, वादरायणको ब्रह्मसूत्र र भागवत् गीतामा व्यक्त दार्शनिक विचारमा आधारित दर्शन विशेष भन्ने बुझिन्छ (सिन्हा, २००७; २९४)।

वेदान्तको विकास विभिन्न युगमा विभिन्न किसिमले भएको छ। यस विकास क्रमलाई हामीले मुख्य रूपले तीन भागमा बाँड्न सक्छौं। प्राचीन युगमा उपनिषद्हरूमा यो सिद्धान्तका रूपमा देखापर्दछ। मध्ययुगमा यो समन्वयात्मक रूपमा देखापरेको ब्रह्मसूत्र जसको प्रमुख

साहित्य हो। पछिल्लो समयमा सबै भाष्य, टिका तथा ग्रन्थहरूलाई समावेश गरिन्छ। भाष्य र टिकाहरूमा वेदान्तका विचारलाई तर्कको कसौटीमा राखेर विचार गरिएको छ।

३.१ वेदान्तका सम्प्रदायहरू

वास्तवमा भन्ने हो भने वादरायणको नै ब्रह्मसूत्र वेदान्त साहित्यको मूल ग्रन्थ हो। यो ग्रन्थ ज्यादै सङ्क्षिप्त थियो। त्यसैले विभिन्न आचार्यहरूले यसको व्याख्यामा आ-आफ्ना विचार जोड्दै गए। ब्रह्मसूत्र माथि धेरै भाष्यकार भए जस मध्ये शङ्कराचार्य र रामानुज विशेष हुन्। अलग-अलग भाष्यकारहरूले वेदान्तको अलग-अलग प्रकारले व्याख्या गरेका छन्। जसको परिणाम स्वरूप वेदान्तका अनेक सम्प्रदाय बने। तिनीहरू हुन्-शङ्कराचार्यको अद्वैत वेदान्त, भाष्यकारको भेदाभेदवाद, रामानुजको विशिष्टाद्वैतवाद, माध्वाचार्यको द्वैतवाद आदि। वेदान्त दर्शनका विविध सम्प्रदाय मध्ये शङ्कराचार्यको अद्वैत वेदान्त सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण मानिन्छ।

३.२ शङ्कराचार्यको अद्वैतवाद

शङ्कराचार्यको अद्वैत वेदान्तको क्षेत्र निकै विशाल छ। यसमा जगत्, माया, ब्रह्म, आत्मा, मोक्ष आदिका बारेमा गहन तथा गम्भिर चिन्तन गरिएको छ। शङ्कराचार्यको तत्त्व सम्बन्धी विचार विशिष्ट प्रकारको छ।

म्यक्समूलरका अनुसार सम्पूर्ण शाङ्कर-वेदान्तलाई यस श्लोकमा प्रकट गर्न सकिन्छ- ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः। (ब्रह्म नै एक मात्र सत्य हो। जगत् मिथ्या हो तथा जीव र ब्रह्म अभिन्न छन्।) शङ्कराचार्यका अनुसार ब्रह्म नै सर्वोच्च परमार्थ सत्य हो। यस दर्शनको नाम अद्वैतवाद हुनाको कारण के हो भने संसारको अन्तिम सत्य दुई होइन एक मात्र छ। यही एक मात्र सत्य ब्रह्म हो र बाँकी सबै असत्य हुन् भन्ने मान्यता अद्वैत वेदान्तको रहेको छ। (तिवारी, १९८८, ४०)।

३.३ ब्रह्म

ब्रह्मलाई बुझ्न कठिन छ। ब्रह्म के हो ? भन्ने जटिल प्रश्नको व्याख्याकोलागि शङ्कराचार्यले दुई दृष्टि अपनाएका छन्। एक दृष्टिकोणअनुसार ब्रह्म नै एक मात्र सत्य अथवा एक मात्र सत्ता हो। यस दृष्टिकोणले यो सारा विश्व मिथ्या हो। यो एक धोका हो। शाङ्कर वेदान्तका अनुसार ब्रह्मको यही स्वरूप वास्तविक हो। यसलाई पारमार्थिक दृष्टिकोण भनिन्छ। पूर्णज्ञान प्राप्त भएपछि यस किसिमको ज्ञान स्वतः विकसित हुन्छ। अर्को दृष्टि अनुसार जीव, आत्मा, ईश्वर, इत्यादी सबैको अस्तित्वमा विश्वास गरिन्छ। यस दृष्टिकोणलाई व्यावहारिक दृष्टिकोण

भनिन्छ। यो दृष्टिकोण निम्नकोटीको हो र यसलाई माया या भ्रम भनिन्छ। पारमार्थिक दृष्टिकोणका अनुसार ब्रह्म शुद्ध निराकार देखिन्छ। उसमा कुनै विकार तथा गुण देखिन्न। ब्रह्मको वास्तविक रूप यही हो उपनिषद्हरूमा सगुणलाई अपर ब्रह्म तथा निर्गुणलाई परब्रह्म भनिएको छ। परब्रह्म निरूपाधि, निर्विशेष र निर्गुण हुन्छ। अपरब्रह्म सोपाधि, सविशेष र सगुण छ।

४. शून्यवाद र ब्रह्मवादको तुलना

अब महायान बौद्धधर्म अन्तर्गतको माध्यमिक दर्शन अनुसार उल्लेख गरिएको परमार्थसत्य, शून्यता र वेदान्त दर्शन अन्तर्गत विशेष गरी अद्वैत वेदान्त अनुसार परमसत्यको रूपमा रहेको ब्रह्मको बारेमा तुलना गरौं-

क. माध्यमिक दर्शन वैदिक परम्पराको विरोधमा खडा भएको दर्शन-बौद्ध दर्शन, अन्तर्गत विकसित दर्शन हो भने वेदान्त दर्शन वैदिक परम्परामा विकसित भएको दर्शन हो।

ख. माध्यमिक दर्शनअनुसार परमतत्त्व वा परमसत्य एक मात्र छ, त्यसको नाम शून्य हो। वेदान्त दर्शनअनुसार पनि परमसत्य एक मात्र छ तर त्यसको नाम ब्रह्म हो।

ग. माध्यमिक दर्शनअनुसार यो दृश्यमान जगत् माया वा भ्रम हो। वेदान्तअनुसार पनि यो दृश्यमान जगत् माया हो।

घ. शून्यवाद प्रज्ञापारमिता लगायतका महायानसूत्र र आचार्य नागार्जुनको माध्यमिकशास्त्र तथा आर्यदेव लगायतका आचार्यहरूका ग्रन्थमा आधारित सिद्धान्त हो। ब्रह्मवाद उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र, भगवद्गीता तथा शङ्कराचार्यका रचनाहरूमा आधारित विचार हो।

ङ. माध्यमिक दर्शनअनुसार सत्यका दुईस्तर हुन्छन् परमार्थ र सांवृतिक सत्य त्यसैगरी वेदान्तअनुसार पनि सत्य दुई किसिमका हुन्छन् व्यावहारिक र परमसत्य।

च. माध्यमिक दर्शनअनुसार परमतत्त्व शब्दातीत हुन्छ अनिर्वचनीय हुन्छ। वेदान्त अनुसार परमतत्त्व परब्रह्म निर्गुण निराकार र अनिर्वचनीय हुन्छ।

५. उपसंहार

एउटै परिवेशमा उत्पन्न भई विकसित भएका ब्रह्मवाद र शून्यवादको सैद्धान्तिक मूल पहिल्याउँदै जाने हो भने शून्यवाद वेदोक्त विचारको विरोधमा र ब्रह्मवादको समर्थनसम्म पुगेको पाइन्छ। तर

ऐतिहासिक विकास क्रममा यी दुई दार्शनिक सम्प्रदायले अँगाल्ने सिद्धान्तहरूका बीचमा बेमेलका प्रसङ्गहरू हुँदाहुँदै पनि कैयौँ समानताहरू पनि रहेको पाइन्छ। संसार अज्ञानतामा आधारित छ, दुःखमय छ र परमार्थ ज्ञानमा आधारित छ, आनन्दमय छ। यो दुवैको समान दृष्टि हो। मानिसहरूलाई भ्रम र अज्ञानता त्यागेर ज्ञानको माध्यमबाट परमार्थ वा मोक्षतर्फ लाग्नका लागि यी दुवै दर्शनहरूले प्रेरित गरेका छन्।[□]

सन्दर्भसामग्री

श्रीवास्तव, जगदीश सहाय, (१९९७), अद्वैत वेदान्त की तार्किक भूमिका, इलाहाबाद: किताब महल।

उपाध्याय, बलदेव, (१९९९), बौद्ध-दर्शन-मिमांसा, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन।

उपाध्याय, बलदेव, (१९७९), भारतीय दर्शन, वाराणसी : चौखम्बा ओरियन्टलिया गुप्त, शिवशङ्कर, (१९९९), भारतीय दर्शन का सुगम परिचय, वाराणसी : विश्वविद्यालय प्रकाशन।

तिवारी, रामानन्द, (१९८८), श्री शङ्कराचार्यका आचार-दर्शन, इलाहाबाद : हिन्दी साहित्य सम्मेलन।

देवराज, नन्दकिशोर, (सम्पा.२००२), भारतीय दर्शन, लखनऊ : उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान।

पाण्डे, गोविन्दचन्द्र, (२००६), बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास, लखनऊ : उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान।

सिन्हा, हरेन्द्रप्रसाद, (२००७) भारतीय दर्शन की रूपरेखा, दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास।

शर्मा, आर पी, (२००३), भारतीय दर्शन, पटना : भारती भवन।

वेदव्यास, (२०६३), वेदान्त-दर्शन (ब्रह्मसूत्र) सरल हिन्दी-व्याख्यासहित (व्याख्याकार हरिकृष्णदास गोयन्का) गोरखपुर : गीताप्रेस।

त्रिपाठी, रामशङ्कर, (१९९७), बौद्ध दर्शन प्रस्थान, सारनाथ : केन्द्रीय उच्च तिव्वती शिक्षा संस्थान।

- यो लेख पहिले शून्यवाद र ब्रह्मवाद : तुलनात्मक अध्ययन शीर्षकको कार्यपत्रका रूपमा रहेको थियो। हाल त्यसलाई केही सम्पादन गरिएको छ। यसका लेखक श्री जवाली बौद्धअध्ययन केन्द्रीय विभाग, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, कीर्तिपुरमा कार्यरत हुनुहुन्छ र प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको दर्शन विभागसँग पनि सम्बद्ध हुनुहुन्छ। -सम्पा।

धर्म-दर्शनको परिचय

वीरेन्द्रप्रसाद मिश्र

धर्मदर्शन शब्द दुईवटा विषयहरूको सम्मिश्रणबाट बनेको देखिन्छ। धर्म एउटा छुट्टै विषय हो र त्यस्तै दर्शन पनि। पुनः यी दुवैमा नितान्त निर्भरताको सम्बन्ध पनि देखिन्छ। भारतका प्रसिद्ध दार्शनिक डा. सर्वपल्ली राधाकृष्णन्ले लेखेका छन्- "While salvation of soul is the end of religion, the discovery of truth is the object of philosophy."^{१४५} अर्थात् आत्माको मुक्ति धर्मको उपयोग हो भने सत्यको खोजी दर्शनको विषयवस्तु हो। त्यस्तै एउटा अर्का विद्वान्ले यी दुवैको सम्बन्धलाई निम्न रूपमा प्रस्तुत गरेको पाइन्छ। 'दर्शन विनाको धर्म जराविहीन रहन्छ र धर्म विनाको दर्शन फलहिन हुन्छ।' ^{१४६}

धर्म यथार्थतः मानवीय मस्तिष्कको प्राचीनतम सृष्टि हो। प्रसिद्ध लेखक जोन एच. हिकले आफ्नो पुस्तक "फिलोसफी अफ् रेलिजन"को भूमिकामा धर्मदर्शनलाई प्रस्ट्याउने प्रयास गरेको देखिन्छ। उनी लेख्दछन्- Until recently it has generally understood to mean religious philosophy in the sense of the philosophical defense of religious convictions. It was seen continuing the work. 'Natural', distinguished from 'revealed, theology. यस अर्थमा यसको काम ईश्वरको अस्तित्वको बौद्धिक प्रदर्शन मात्र हो। तर त्यो होइन- धर्मदर्शनलाई विज्ञानदर्शन (Philosophy of Science) कलादर्शन (Philosophy of Art) जस्तै दार्शनिक चिन्तनको रूपमा बुझ्नु पर्दछ।

हिकले धर्मदर्शनलाई स्पष्ट पाउँ भन्दछन्- यो धार्मिक चिन्तनको एउटा अङ्ग मात्र होइन र यथार्थतः धार्मिक दृष्टिकोणको रूपमा लिने विषय पनि होइन। किनकि अनिश्वरवादी अज्ञेयवादी र धर्ममा विश्वास राख्ने सबैले धर्मको दार्शनिक चिन्तन गर्दछन्। यो ईश्वरशास्त्रको (Theology) एउटा हाँगा होइन बरू दर्शनशास्त्रको एउटा हाँगा हो।

^{१४५} The reign of religion in contemporary philosophy.

^{१४६} वीरेन्द्र मिश्र, दर्शनशास्त्र एक परिचय, पृ. १०

यसले ईश्वरदर्शनका विचारहरू, आधार वाक्यहरू र ईश्वरवादीहरूका तर्कहरूको अध्ययनका साथसाथै धार्मिक अनुभव र पूजा-आराधना जस्ता क्रियाकलापहरूलाई समेत आफूभित्र समेट्दछ। धर्मदर्शन ईश्वरदर्शन भन्दा व्यापक छ किनकि धर्मको लागि ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्नु आवश्यक छैन। कुनै पनि मूल्यपूर्ण अस्तित्वप्रति आस्था र निष्ठापूर्ण जीवनयापनलाई नै धर्मको संज्ञा दिइन्छ। यसैले 'हीनयान' एउटा बौद्धमत हो र त्यसलाई पनि धर्म भनिन्छ। केही विचारकहरूले भौतिकवादी साम्यवादलाई पनि धर्मको संज्ञा दिएका छन्। अतः धर्मदर्शनमा सबै प्रकारका धर्महरूको अध्ययन गरिन्छ चाहे त्यो ईश्वर केन्द्रित होस् वा नहोस् ! ईश्वरको आराधना धर्मको सारतत्त्व होइन। अनिश्वरवाद पनि धर्मजस्तै हो। यसमा बुद्धि र तर्क शक्तिलाई सत्यता स्थापन गर्ने आधार मानिन्छ।^{१४७} साथसाथै, धर्मदर्शनमा बुद्धि र तर्क शक्तिलाई धर्मसम्बन्धी सत्यता स्थापित गर्ने आधार मानिन्छ। यो सम्भव हुन सक्दछ कि धार्मिक उपलब्धिका लागि मानवीय शक्ति बाहिर मानवीय क्रियाशीलता दृष्टिगोचर होस् तर त्यस्ता शक्तिहरूको विश्वसनीयता र उपादेयताको निर्धारण अन्ततः तर्कद्वारा नै निर्धारित गर्न सकिन्छ। सङ्क्षेपमा भन्दा धर्मको दार्शनिक व्याख्या नै धर्मदर्शनको मुख्य उद्देश्य हो।

डा. याकुब मसीहजस्ता विद्वानहरूले यस विषयभित्र धर्मको स्वरूप, धर्मचेतना (Religious concious) धर्मका आधारहरू, धर्मभाषाको अर्थपूर्णता र धर्मज्ञान, आदिमा धर्म, ईश्वरसम्बन्धी चिन्तन, ईश्वरको अस्तित्व सम्बन्धी प्रमाण, सत्तामूलक अनिश्वरवाद, धार्मिक अनुभूतिको आधारमा ईश्वरको अस्तित्वको प्रमाणिकरण, नीतिमूलक प्रमाण (Moral argument) ईश्वरको विचार, ईश्वरको अस्तित्वमा विश्वासको प्रमाण, ईश्वरको अनस्तित्वको प्रमाण, श्रुति र आस्था, धार्मिक भाषाका समस्याहरू, प्रमाणीकरणको समस्या, मानवीय प्रारब्ध, अमरत्व र पुनर्जीवन प्राप्ति (Resurreuction), मानवीय भाग्य-कर्म, पुनर्जन्म र विभिन्न धर्महरूका सत्यसम्बन्धी विरोधपूर्ण आधिकारिक उद्घोषण जस्ता विषयहरूलाई समावेश गरेका छन्।

यस सानो लेखमा यी सबै विषयहरूमाथि विचार गर्न सम्भव नभएकोले केही महत्त्वपूर्ण विषयहरूमाथि मात्र आफ्नो विचार केन्द्रित गरेको छु।

धर्मको स्वरूप

मानव सभ्यताको इतिहाससँगसँगै धर्मको पनि इतिहास पाइन्छ। अतः यो सामान्य प्रश्न उठ्दछ कि कर्म मानवको स्वाभाविक गुण (Natural trait) हो र यो कालान्तरमा विभिन्न हुन्छ। विश्व इतिहासका ज्ञाता आर्नोल्ड टायनबीका अनुसार आदिकालदेखि नै धर्मले मानिसलाई मार्गदर्शन गर्दै आएको छ र सम्भवतः भविष्यमा पनि यो मानव सभ्यताको एउटा अविभाज्य अङ्ग रहन्छ।^{१४८} किनकि धर्मलाई टायनबीले मानव स्वभाव (गुण) (Religion is a priori) मानेका छन्।

प्राचीन वैदिक साहित्य र जीवनमा धर्मको अर्थ यस अर्थमा प्रयोग भएको थिएन। जुन रूपमा हामी गर्दछौं। धर्मलाई तल हामी परिभाषित गर्ने प्रयास गर्नेछौं। डा. मसीहका अनुसार^{१४९} ईस्वी सन् ८५० मा हनुमान नाटकमा भगवानको स्तुति-बन्दना गरिएको पाइन्छ। अप्रत्यक्ष रूपमा हरिलाई 'अर्हत', बौद्धले बुद्धलाई र निरेश्वरवादी मीमांसकहरूले पनि कर्मको रूपमा स्वीकार गरेको देखिन्छ। उदयनाचार्यले कुसुमाञ्जलिको प्रथम अध्यायको द्वितीय पदको टीकामा के भनेका छन् भने निरेश्वरवादीहरूले पनि ईश्वरलाई कुनै न कुनै रूपमा स्वीकार गरेका छन्—मीमांसकहरूले यज्ञ पुरुषको रूपमा, जैनीहरूले दिगम्बर भनीकन र चार्वाकले पनि लोक व्यवहारमा सिद्ध भनिकन पूजा गरेका छन्। अतः कतिपय विचारक अनुसार ईश्वरको विचार बेगर मानिस रहन सक्दैन। हामीले यो स्वीकार्ने पर्दछ कि मानिसले कुनै न कुनै रूपमा ईश्वरलाई स्वीकारेको छ चाहे त्यो विज्ञानलाई होस् वा मानवको सर्वोच्च लक्ष्यलाई स्वीकार गरेका विज्ञानपोषी किन नहुन् मानव सेवालाई सर्वोच्च जीवन साधनाको रूपमा स्वीकार्ने मानवतावादी नै किन नहुन्। पूर्वीय वा मुख्य रूपमा दक्षिण एसियाली धर्मपरम्परा अनुसार प्रत्येक मानिसको आफ्नो निर्दिष्ट वा अनिर्दिष्ट परमगति नै हो जसले उसलाई कुनै न कुनै धर्मलाई अङ्गीकार गर्न विवश तुल्याउँछ। ईसाई धर्मका दार्शनिक पॉल तीलिखले आफ्नो प्रसिद्ध पुस्तक, "डायनामिक्स अफ् फेथ" मा के भनेका छन् भन्ने निरेश्वरवादीहरूले पनि विगत अतीतको महान् आह्वानलाई बेवास्ता गर्न सक्दैनन् (पृ. १८-१२६)।

धर्मको परिभाषा

प्रसिद्ध विद्वान् जी गेलवेले धर्मलाई -"मानिसको आफूसित भिन्न वा

^{१४८} डा. मसीह, ऐ. पृ. १५

^{१४९} ऐ. ऐ. पृ. १५)

आफूभन्दा बाहिरको एउटा शक्तिप्रतिको विश्वास (आस्था) बताएका छन् । जसबाट उसले भावात्मक आवश्यकताहरूको पूर्ति प्राप्त गर्दछ र जीवनमा स्थायित्व प्राप्त गर्न खोज्दछ, यसलाई उसले पूजा र सेवाका क्रियाकलापको माध्यमबाट अभिव्यक्त गर्दछ ।^{१५०} यस परिभाषाले मानिसका तीनै शक्तिहरू-ज्ञानात्मक, भावात्मक र क्रियात्मक शक्तिलाई समेटेको देखिन्छ । प्रसिद्ध दार्शनिक ट्वाइट हेडले धर्मलाई मानिसको एकलोपनाको मुठभेडसित तुलना गर्दै भन्दछन्- "The great religious conceptions which havnt the imaginations of civilized mankind are scenes of solitariness; Prometheus chained to his rock, Monometer brooding in the disert, the meditation of the Buddha, the solitary man on the Cross."^{१५१} जेम्स मार्टिनोले धर्मलाई यस रूपमा परिभाषित गरेका छन्- "Religion is a belief in an ever living God, that is a Divine Mind and Will ruling the universe and holding moral relations with mankind."^{१५२} केही साम्प्रदायिक इसाई धर्मदार्शनिकहरूले ईश्वरवादलाई धर्मको एक मात्र किसिमका रूपमा स्वीकार गर्दैनन् । उदाहरणका लागि जी मैक्ग्रीगोर (G. Mac-gregor) भन्दछन्- "Religion is commitment to a kind or quality of life that putports to recognize a source beyond itself (usually but not necessarily called God) and that issues in recognize be fruits in human conduct (i.g. law morality,) culture (i.g. art, poetry), and thought (i.g., philosophy)."^{१५३} याकुब मसीहले पनि एउटा परिभाषा प्रस्तुत गरेका छन् । उनका अनुसार धार्मिक विश्वास त्यो हो जसले कुनै आस्थाको विषयप्रति सम्पूर्ण प्रतिबद्धताको आधारमा जीवनका समस्याहरूप्रति सर्वव्यापक रूपमा मानिसलाई अभिमुख गर्दछ ।^{१५४}

१५० Religion is a man's faith in a power beyond himself where by he seeks to satisfy emotional needs and gains stability of life, and which he expresses in acts of worship and service. The philosophy of Religion page.84.

१५१ Religion in the king, pub in Amroaches to the Philosophy of Religion, Editited by D.J. Bronsten & H.M. Schulwin, Practice Hall, 1960, p.67.

१५२ James Martineav, A study of Religion, vol-1, p.1-15

१५३ Introduction to relegions philosophy, Houghton miffllion co., 1959. p.2.

१५४ याकुब मसीह, ऐ. पृ.२३ ।

परम्परागत रूपमा धर्म दुई प्रकारको देखिन्छ । १) उपासनामूलक २) समाधिमूलक । उपासनामूलक धर्ममा कुनै आराध्य वस्तु वा देवता (deity) अनिवार्य हुन्छ । यसमा पुजारी र देवताबीच भेद रहन्छ, जुन कहिल्यै हट्दैन । यसमा देवता पुजारीसित छुट्टै र स्वतन्त्र रहन्छ । यसै कारणले देवतालाई जगत् र जीव भन्दा पृथक (Transcendent) भनिन्छ । पुजारी सधैं देवताको दर्शन गर्न चाहन्छ । हिन्दू, इस्लाम तथा ईसाई धर्महरू यस अन्तर्गत आउँछन् । यसको विपरीत समाधिमूलक धर्म अन्तर्गत जैन, बौद्ध र अद्वैतवादी वेदान्त धर्म आउन सक्दछन् । यिनीमा स्वतन्त्र आराध्यदेव हुँदैन । बौद्ध निर्वाण खोज्दछन् र जैनहरू अनन्त चेतनाको अवस्था प्राप्त गर्न चाहन्छन् । हिन्दू धर्मका दुई रूप छन्— निवृत्ति मार्ग र प्रवृत्ति मार्ग । उपासनामूलक धर्म प्रवृत्तिमूलक धर्म हो । यसमा कुनै न कुनै प्रवृत्तिको सन्तुष्टिका लागि पुजारीले देवताको पूजा गर्दछ । जबकि निवृत्तिमार्गमा साधक सांसारिक सुख एवं स्वर्गप्राप्तिको लक्ष्य प्राप्त गरी मोक्षका लागि प्रयासरत हुन्छ । यो अवस्था सन्यासको अवस्था हुन्छ ।

धर्मचेतना (Religious Conciousness)

मानिसको मन एउटा व्यवस्थित यन्त्रजस्तै हो र कुनै पनि मानसिक प्रक्रियामा मन आफ्ना सबै क्रियाहरूमा व्यवस्थित रूपमा कार्यरत हुन्छ । यस कुरामा आम सहमति देखिन्छ कि मस्तिष्कका तीनवटा प्रक्रियाहरू छन् । जुन एकीकृत भएर काम गर्छन् । ती क्रियाहरू हुन्— संज्ञानात्मक (Cognitive) क्रियात्मक (Conative) र भावात्मक (Affective) संज्ञानात्मक प्रक्रिया प्रस्ट रूपमा विज्ञानमा देखिन्छ, कृयात्मक नैतिक व्यवहार र भावात्मक सौन्दर्य एवं कलाको रसास्वादनमा पाइन्छ । यस प्रक्रियामा अन्य दुई गौण रूपमा पाइन्छन् । धर्म चेतनामा सबै मानसिक प्रक्रियाहरू एकीकृत रूपमा पाइन्छन् तर यसमा संज्ञानको तुलनामा भाव र क्रियात्मक पक्ष बढी प्रबल रहन्छन् । हुन त केही धर्म दार्शनिकहरूले संज्ञानलाई धर्मको विशेष पक्ष नै मानेका छन् भने केहीले भावात्मक पक्षलाई र केहीले क्रियात्मक अंशलाई मुख्य मानेका छन् ।

सर्वप्रथम धर्म आफैंमा एउटा किसिम (Sui-generis) हो र यसलाई अन्य किसिमको अनुभूतिमा रूपान्तरित गर्न सकिँदैन । किनकि धर्मको विषय र त्यस विषयबाट उत्पन्न अनुभूति दुवै अनौठा हुन्छन् । सत्ता जसको धार्मिक अनुभव हुन्छ, त्यसलाई धर्म दार्शनिकहरू महान् अतीत (great transcendent) को संज्ञा दिन्छन् । किनकि अन्य सबै अनुकूल वस्तुहरू र विषयहरूको तुलनामा यो धेरै पर हुन्छ र वर्णनातीत हुन्छ ।

त्यसको ज्ञान मानव अनुभूतिबाट पर हुन्छ। ती सबैसित यो पृथक (other) हो। अद्वैत वेदान्तमा यसलाई निर्गुण ब्रह्म र बौद्ध धर्ममा यसलाई शून्यता अर्थात् पूर्णअर्को (wholly other) सत्ता भनिन्छ। पाश्चात्य धर्मदर्शनमा ईश्वरलाई धर्मको विषयका रूपमा स्वीकारिएको छ तर ईश्वरको विषयमा पनि भन्न सकिन्छ कि ईश्वर ईश्वरै हो। ईश्वर के हो भन्न सकिँदैन। ईश्वरका कुनै पनि गुणको वर्णन गर्न गाह्रो छ भन्ने विचार सन्त थोमस अक्वाइनस, पोल तीभिख र विटार्ग टाइनको छ।

श्लाइमाखर (Schleiermacher) धार्मिक अनुभूतिलाई अनौठो एवं आफ्नै प्रकारको अनुभूति मान्दछन्। यो अनुभूति मानिसले आफ्नो सीमितपना (limitation) अपरमित सत्ता (unlimited reality) को आपसी प्रभावबाट अनुभव गर्दछ। यसै किसिमले उसले नित्य र शाश्वत सत्ताको साक्षात्कारबाट आफ्नो क्षणभङ्गुरताको भान पाउँछ। यस धार्मिक भावलाई श्लाइमाखरले परम सत्ता (ultimate reality) माथिको पूर्ण निर्भरता (absolute dependence) भन्ने नाम दिएका छन्। यसबाट के प्रस्ट हुन्छ भने मानिस एउटा श्रेष्ठ प्राणी हो र परमेश्वर त्यसको आधार। यस किसिमले उसले धार्मिक अनुभूतिलाई सङ्कुचित र एकाङ्गी बनाएको आरोप पनि अरू विद्वान्हरूले लगाएका छन्। रूडौल्फ औटले आफ्नो पुस्तक The Idea of the holy मा के भनेका छन् भने 'निर्भरता-भाव' एकदमै अनौठो र अनुपम भएकाले यसको तुलना अन्य निर्भरतासित गर्न सकिँदैन। उदाहरणका लागि कुनै कुरा आफ्नो मालिकप्रति निर्भर रहन्छ वा एउटा बच्चा आफ्नो आमा माथि। यस किसिमका निर्भरता र धार्मिक अनुभूतिमा आंशिक होइन कि प्रकारगत विभेद छ। श्लाइमाखरले निर्भरताको आधारमा कारण-कार्यको सम्बन्धलाई स्थापित गरेका छन् जबकि औटो अनुसार निर्भरताभावमा कारण कार्यको बौद्धिक प्रवर्ग (category) अन्तर्गत होइन कि अतिबौद्धिक भावना हो जस अनुसार मानिस ईश्वरको दाँजोमा धूलोजस्तो हो र यसै किसिमको भावना रहस्यानुभूतिमा साधक आफूलाई त्यसमा विलीन भएको अनुभूत गर्दछ। धार्मिक अनुभूतिको विश्लेषणबाट निम्न पाँचवटा तत्त्व वा अंश देखिन्छ।

१) धार्मिक अनुभव विस्मयपूर्ण (holydread, amazement) जस्तो देखिन्छ। उदाहरणका लागि ठूलोठूलो मन्दिर र गिरिजाघरमा पुगेपछि मानिसलाई विस्मयको अनुभव हुन्छ। श्रीमद्भागवतगीतामा भगवान् कृष्णको विश्वरूप देखेर अर्जुन भयभीत हुनुभएको उल्लेख छ।

२) धार्मिक अनुभवमा मानिस ईश्वरको महान् शक्तिबाट अभिभूत हुन्छ। अर्थात् यसमा अभिभूत गर्ने शक्तिको अनुभूति हुन्छ। कहिलेकहीं

रहस्यमा महान्का सम्पर्कमा आउँदा साधक बेहोशसम्म हुन पुग्दछ भनिन्छ । स्वामी विवेकानन्द आफ्नो आराध्यदेवी माँकालीको दर्शन पाएपछि चेतनाशून्य हुनुभएको थियो भनिन्छ ।

३) ईश्वरानुभूतिमा ईश्वरको शक्तिको अनुभूति साधकलाई प्राप्त हुन्छ र त्यो ईश्वरानुभूति पछि साधकमा अद्भूत शक्तिको सञ्चार हुन्छ र कुनै पनि कठिन काम गर्नमा सफल हुन्छ । त्यस किसिमको अनुभूति साधकले ईश्वरको ऐश्वर्यले मात्र प्राप्त गर्न सक्दछ ।

४) रहस्यमय वा पूर्ण-अर्को (Wholly other) को भावनाबाट धार्मिक अनुभूति व्यक्त हुन्छ । 'पूर्ण-अर्को' बाट के बुझिन्छ भने परम आराध्य सत्ता सबै प्राकृतिक र जैविक घटनाबाट एकदमै पृथक् वा भिन्न प्रतीत हुन्छ । यसैलाई प्रस्ट्याउनका लागि वेदान्त दर्शनमा जगत्लाई मिथ्या र ईश्वर समेतलाई मायापूर्ण भनिएको छ र निराकार र निर्गुण ब्रह्मको एकमात्र सत्तालाई परमसत् भनिएको छ ।

५) धर्म अनुभूतिमा सम्मोहन (fascination) को अनुभूति पनि हुन्छ । किनकि यस अवस्थामा भयको साथसाथै महान् सत्ताप्रति मन्त्रमुग्धता (आफ्नो अस्तित्वलाई बिसर्ने अवस्था) को पनि सञ्चार हुन्छ । ईश्वरको पवित्रताले गर्दा ईश्वरको नजिक भएको खण्डमा ईश्वरको क्रोधको भय र उसको शरणागतिको प्रवल इच्छा पनि रहेको पाइन्छ । यसै अवस्थामा भक्त ईश्वरको आराधना गर्दछ र आफ्ना पापहरूबाट क्षमाको प्रार्थना पनि गर्दछ । यसैले गर्दा भक्त आत्मग्लानिको साथ आफूलाई ईश्वरसमक्ष समर्पित पनि गर्दछ ।

यी कुराहरू धर्मको पृष्ठभूमिमा रहन्छ । तर मानिस धार्मिक अनुभूतिको मूलस्थितिमा सधैं रहन सक्दैन र आफ्नो यस स्थितिलाई स्थायी बनाउनका लागि बौद्धिक प्रत्ययहरूको सहायता लिन्छ । जसरी प्लेटोले जिज्ञासालाई धर्मको आधार बनाएका थिए भने हेगेलले बुद्धिलाई बनाए । रामानुजले भक्तिलाई र शङ्करले ब्रह्मको साक्षात्कारमाथि जोड दिए । शुष्क वा एकलौटी तर्कबुद्धिबाट धर्मको उत्पत्ति सम्भव छैन तर धार्मिक विचारकहरूमा तर्कबुद्धिलाई सत्सितको साक्षात्कारको प्राण भन्न सकिन्छ वा परमेश्वरको भक्ति पनि भन्न सकिन्छ ।

पाश्चात्य विचारकहरूले आचारमाथि निकै जोड दिएको देखिन्छ । उदाहरणका लागि कान्टले आचार (नैतिकता) को स्वायत्त सत्तालाई स्वीकार गरी ईश्वरको सत्तालाई पनि स्वीकार गरेका छन् । किनकि यसले आचारको कार्यान्वयनमा मनोवैज्ञानिक प्रेरणा प्रस्तुत गर्दछ । त्यस्तै आर.बी. ब्रेथवेट अनुसार धर्मको काम आफ्नो कथाहरूको माध्यमबाट नैतिक नीति

कार्यान्वयन गर्नु रहेको हुन्छ। कान्टले भनेका थिए कि नैतिक कर्तव्यहरूलाई हामीहरूले ईश्वरको आदेश बुझेर पालना गर्नुपर्दछ। तर यदि ईश्वर नै छैन भने उसको आदेशको प्रभाव नैतिक आचरणमाथि पर्न सक्दैन। तसर्थ, धर्मलाई खोक्रो क्रियात्मक आचार मान्न सकिँदैन र धर्म र ईश्वर दुवैमा अन्योन्याश्रय सम्बन्ध रहेको देखिन्छ। ॥

सन्दर्भ सूची

John, H. Hick, **Philosophy of Religion**, Printice Hall of India Pvt. Ltd., New Delhi,

याकुब मसीह, सामान्य धर्मदर्शन, १९८५, प्रथम संस्करण, मोतीलाल बनारसदास, दिल्ली ११०००।

Martineav James, **A study of Religion**, vol. 1, 1978

Houghton Mifflin co., **Introduction to philosophy**, 1959,

Whithead, A. N. **Approache to the Philosophy of Religion**.

Galloway, G, **The philosophy of Religion**.

मिश्र, वीरेन्द्रप्रसाद, दर्शनशास्त्र परिचय, २०४०।

नैतिकता, सामाजिक व्यवहार र मूल्य मान्यताको प्रश्न^{१५५}

विष्णु प्रभात

१. मानिसको व्यवहार सञ्चालनका लागि तर्जुमा गरिएका विधि व्यवस्थालाई नीति भनिन्छ। कुनै पनि कार्य सञ्चालनको निमित्त अँगालिने आधारभूत सिद्धान्त बनेर नीति सिर्जना हुन्छ। नीति बोली र व्यवहारका बीचको सङ्गतिमा अडिएको हुन्छ। नीति-नियम, विधि-व्यवस्थालाई थिति बनाउँदै काम गर्नु असल मानिसको कर्तव्य हो। नैतिकवान् हुन आदर्श र आचरणको सङ्गतियुक्त व्यवहार चाहिन्छ। नीतिसँगको व्यावहारिक सामञ्जस्यलाई नैतिकता भनी उल्लेख गर्ने गरिन्छ। नीतिशास्त्रमा लोक व्यवहार सञ्चालन गर्न निर्धारित आचार-विधिको उल्लेख पाइन्छ। कार्य सञ्चालनको आधारभूत सिद्धान्तलाई कार्यनीति भन्ने गरिन्छ, तर त्यो तत्काल गर्ने कामको योजना मात्र हो। नीतिशास्त्र अथवा नैतिक दर्शनले मानिस हुनुको तात्पर्य खोज्छ र असलऽखराब, कर्तव्यऽअकर्तव्य, न्यायऽअन्याय, थितिऽवेथिति जस्ता विपर्यासी व्यवहारको अध्ययन गर्दै नैतिक नियम र मानक सदाचारका निमित्त निर्देश गर्दछ। नीतिशास्त्रको समानार्थी अङ्ग्रेजी शब्द 'इथिक्स' र 'मोरालिटी' हुन्। 'इथिक्स' शब्दको साइनो प्राचीन युनानी 'इथास' शब्दसँग जोडिएको छ र त्यसको अर्थ हो-जीवनपद्धति। 'मोरालिटी' पनि मूल युनानी 'मोरालिटास'बाट निर्मित शब्द हो र त्यसको तात्पर्य चाहिँ मानिसको व्यवहार एवं चरित्र भन्ने पाइन्छ। मानिसको आचरण ऐच्छिक क्रियाको रूपमा रहेको हुन्छ। इच्छित वा सङ्कल्पित क्रियाहरूको पृथक्ता समय र संस्कारले मात्र कायम गर्ने नभई जातीयता र क्षेत्रीयताले समेत गर्ने गर्दछ। जतिसुकै पृथक् भए पनि मानिसका केही आधारभूत चिन्तन, सिद्धान्त र सामाजिक व्यवहारमा

१५५ यो रचना २०६७ चैत्र १९ गते महेन्द्रनगरमा आयोजित दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएको कार्यपत्र हो। -सम्पा.।

सामञ्जस्य, एकरूपता र अन्तर्घुलन पाइन्छ । त्यसैले नैतिकता भनेको असल गुणहरूको थुँगा हो र त्यो एकलकाँटेपनमा होइन सामूहिक भावना र सहजीवनमा फुल्ने फल्ने गर्दछ । चारित्रिक सद्गुणको वरण नै नैतिक मूल्यको माग हो । सामाजिक विकासको ऐतिहासिक परावर्तनका रूपमा नैतिकताको विज्ञान प्रतिफलित भएको छ । नीतिशास्त्र भनेको पनि त्यही नैतिकताको विज्ञान हो । हिजोको नीति-स्थिति वा विधि-रीति आज निकम्मा भएका थुप्रै उदाहरण छन् । त्यसैकारण नीतिशास्त्रलाई सामाजिक विकासका युगको परावर्तन मानिएको हो । आफूले आफैलाई बाँध्दै बनाएका आचार विधिहरू नै शास्त्रमा विकसित हुँदै गए र तिनले नैतिक व्यवहारलाई पथप्रदर्शन गर्न थाले । सुरुसुरुमा स्मृतिकथा, पुराण र लोक आख्यानका माध्यम बनेका मुन्धुम, महाभारत र तम्बाकईतेनहरू जस्ता लोकवार्ता, साहित्य र सङ्गीतबाट मानिसलाई सदाचारी बनाउने प्रयत्न चल्यो । एकातर्फ लौकिक जीवनलाई अलौकिक त्रास र आशङ्का बाँध्दै र अर्कोतर्फ सामाजिक विधिव्यवस्थामा ऐन, नियम, रीतिथिति बाँध्दै आध्यात्मिक प्रत्ययवादी चिन्तनदृष्टिबाट थुप्रै तन्त्रमन्त्र, नीतिकथा र ज्ञानमालाहरू रचिए, सामाजिक कानूनहरू बनाइए र बोली तथा व्यवहारमा सङ्गति हुनुपर्छ भन्ने मान्यता कायम भयो । असल र खराब, ठीक र बेठीक, साँचो र झूटो जस्ता बैपरीत्यको लेखाजोखा गर्दै कुन कति अंशमा प्रकट भएको छ ? कस्तो भइदिएको भए बेश हुने थियो ? भन्ने प्रश्न पनि नैतिकतासँगै जोडिएको छ । जनहितकारी र जन विरोधी पक्षको वैकल्पिक उपस्थिति प्रत्येक मानिसका व्यवहारमा रहेको हुन्छ । फलस्वरूप नैतिकता सामाजिक व्यवहारको मूल्य-मान्यता बन्न पुग्दछ ।

२. जीवनको सार्थकतालाई स्वीकार गर्ने मानवीय मूल्यलाई प्रायः विश्वासका आस्थाहरूमा र धर्मकर्म तथा प्रत्ययवादी परम्परामा आध्यात्मिक पद्धतिले हेर्ने गरिन्छ । परन्तु नैतिक मूल्यको प्रश्न लौकिक रहिआएको छ । सामाजिक प्रभाव, विधि-स्थिति र समयको सीमाले नैतिक मूल्य निर्धारण गर्दछ । कुनै मूर्त महात्मा वा अमूर्त ईश्वरसँगै जोडेर नैतिकतालाई हेर्ने दृष्टिकोण पुरानो हो । त्यसै परम्परामा पनि अनेक निरर्थक कर्म-संस्कार, विचार र हिंसावृत्तिका शृङ्खलाहरू जोडिँदै आएका छन् । इसाई चर्चहरूमा होस् वा बौद्ध गुम्बाहरूमा अनगिन्ती भूणहत्या भएका खबरहरू निरन्तर सुनिन्छन् । त्यसरी नै हिन्दू सनातनीहरूका मठमन्दिर र धामहरूमा, सखी सम्प्रदायमा, बाबा र महन्तहरूका आन्तरिक जीवनमा बेलाबेला देखापर्ने गरेका अनैतिक कृत्यहरू तथा मानव जातिकै कलङ्कका रूपमा रहेको छुवाछूत, उँचनीच र सतिप्रथाको अतीत एवं

तिनीहरूका अवशेषलाई कसरी नैतिक मान्ने ? आज हामीहरूले तिनीहरूलाई अनैतिक मान्नुको तात्पर्य मानवीय मूल्य स्थापनामा आएको सामाजिक चेतनाको परिवर्तन नै कारक रहेको छ । नैतिकता स्वयं नै सामाजिक चेतनाको एउटा यस्तो रूप हो, जसले मानिसको आचरणलाई नीतिबद्ध गर्दछ । सामाजिक आवश्यकता, जनहित र दायित्वसँग नैतिकता सम्बन्धित हुन्छ । यसले असलऽखराब, न्यायऽअन्यायजस्ता पक्षबाट आफ्नो अस्तित्वबोध गराउँदै सद्गुण र सद्व्यवहारको पक्षपोषण गर्दछ । वास्तवमा धार्मिक विश्वासका आधारमा उभिने नैतिक मूल्यको तुलनामा सामाजिक आधारमा अडिने मानवीय नैतिकता, मूल्यबोध र सदाचार दीर्घजीवी हुन्छ । मानिसका लागि गरिने व्यवहारमा मात्र नैतिक मूल्यबोध रहने नभएर समग्र भौतिक सम्पदा, जैविकता, प्रकृति र पर्यावरणसँग पनि मानवीय नैतिकता जोडिएको हुन्छ । मानव जातिको कल्याणका लागि सोचिने-अँगालिने नैतिक मूल्यभित्र मानिसको हित मुख्य मियो रहेको हुन्छ । के गर्दा मानिसको हित हुन्छ र के गर्दा अहित हुन्छ भन्ने सोचेर नै प्रकृति र समाज, संस्कृति र सदाचारको समस्यालाई समाधान गर्नुपर्ने हुन्छ । सदाचार मानव व्यवहारलाई नापजोख गर्ने तराजु हो र त्यो उसको मनोवृत्तिको मूल्याङ्कन गर्ने माध्यम पनि हो । मानिसका व्यवहारिक अनुभवहरू व्यक्तिको आचरण र समाजको मर्यादा मिसिँदै नैतिक शिक्षाको थालनी र विकास मानव सभ्यतासँगसँगै भइआएको छ । ढुङ्गा, माटो वा पशुपक्षीसँग नैतिक व्यवहारको माग गरिँदैन भन्ने गरिन्छ र मानिसको व्यवहार कस्तो छ कस्तो हुनु राम्रो हुन्थ्यो भन्ने पक्ष समेटेर नीतिशास्त्रले व्यक्तिको स्वतन्त्रता र सामाजिक हितलाई सन्तुलित बनाउने प्रयत्न गर्दछ । स्वतन्त्र इच्छा अराजक, अमानवीय र अनैतिक पनि हुन सक्दछ । त्यसलाई पद्धतिपूर्ण बनाएर अधि बढाउने काम नैतिकताको विज्ञानले गर्दछ । मान्यता, आदर्श र कर्तव्यको आधारमा नैतिकतालाई हेर्ने धारणासँगै कुनै पनि विश्वास र विचारबाट स्वतन्त्र रहेर नैतिक व्यवहार केलाउने धारणा पनि नीतिशास्त्रीहरू बीच पाइन्छ । समाजमा रहेको विविधता, समाज विकासको कालखण्ड र सामाजिक विधि व्यवस्थाको सापेक्षतामा नैतिकतालाई हेर्ने सोच हाम्रो हो । अतीतलाई अतीतकै सापेक्षतामा र वर्तमानलाई वर्तमानकै सन्दर्भमा हेरी औचित्य केलाउनु नैतिक-सापेक्षतावादको पद्धति हो ।

३. सबै पुराना सामाजिक मूल्यहरू थोत्रा भइसके, ती निकम्मा मात्र छन् र अमानवीय छन् भन्ने कुरा सही होइन । समाजले निर्माण गरेका अनेकौँ विधि-स्थिति, परम्परा र व्यवहारमा नैतिक मूल्यका राम्रा र असल

पक्ष, प्रथा र परम्परा रहेका हुन्छन्। पूर्ववर्ती समाजका असल कुराहरूकै आधारमा नयाँ समाज निर्माण हुँदै आएको छ। मानव सभ्यताले यस तथ्यलाई ओल्याउँछ। नराम्रा कुरा छाड्दै, संस्कार सच्याउँदै, नीति-नियमलाई परिष्कार गर्दै अधि बढ्ने सकारात्मक विकासले नयाँ मूल्य स्थापना गर्दछ। प्राचीन आदर्शको कुरा गर्दा नाम खुम्च्याइहाल्नु पर्दैन, न त आधुनिकताको गफमा नै सदाबहार सुन्दरता छ। दुवैमा राम्रा-नराम्रा पक्षहरू छन् र जनकल्याणका कुराहरूसँगै मानवद्वेषी दुर्गुणहरू पनि छन्। त्यसैले अतीतको आदर्श वर्तमान आवश्यकताको परिपूरक हुनसक्छ, या सबैदेखि भनी खोतल्नु हाम्रो कर्तव्य हुने गर्दछ। पुर्खाले विकास गरेका प्राविधिक ज्ञानलाई, जीवन र जगत्प्रतिको प्रेम र सद्भावलाई, पारस्परिक सहयोग, करुणा तथा शिष्टाचारपूर्ण दयालु व्यवहारलाई चिन्तनको द्वन्द्वात्मक उपस्थिति मात्र नदेखी त्यसभित्र रहेको मानवीय सिर्जन-शीलतालाई पनि देख्नु पर्दछ। सभ्यताको जुन स्तर आज हामीले पाएका छौं त्यसको आधार अतीतको सकारात्मक विकास, मानवीय नैतिक मूल्यको निरन्तरता र नित्य परिष्कृत नवीन मौलिकता हो। त्यसैले नैतिकताको सिद्धान्त अर्थात् नीतिशास्त्र, मानव संस्कृतिको एक अङ्गका रूपमा सतत परिवर्तनशील छ।

४. नैतिकताको प्रश्न प्रारम्भिक श्रम विभाजनको समयदेखि नै उठ्दै आयो। मानिसको सहजीवन आरम्भ भएदेखि नै बालबच्चाप्रतिको दायित्व, मातृत्वप्रतिको आभार, अस्तित्व रक्षाका लागि सहसम्बन्ध, सामूहिक जीवनशैली, माया दया स्नेह र समर्पणका क्रमबाट मान्छेले आफ्ना असल आनीबानी, आदर्श र थितिहरू बनायो। समाज, सभ्यता र समयसँगै नैतिकताका स्वरूपहरू निर्धारित हुँदै आएका छन्। यसलाई हेर्ने-बुझ्ने, मूल्याङ्कन गर्ने आधार पनि समाज, सभ्यता र समय नै रहेको छ। यिनको सारभूत अवधारणा, आचारसंहिता र आफ्नोपनमा नैतिकताका प्रकारहरू देखा पर्दै आए। मानवीय व्यवहार अधिकारमुखी नभै कर्तव्यमुखी हुनुपर्दछ। जीवनको सम्मान, स्वतन्त्रताको सदुपयोग, चरित्रको कल्याणकारिता, सम्पत्तिको सहभोग, सत्यको समर्थन, प्रगतिको पक्षपोषण र समाजको मर्यादा गरेमा कसैको अधिकार खोसिँदैन। यद्यपि सामाजिक विषमताको प्रतिबिम्ब स्वरूप नैतिकता स्वयं अन्तर्विरोधपूर्ण पनि रहिआएको छ। वर्गीय, जातीय र क्षेत्रीय भेदसँगै विश्वासको विविधताद्वारा पनि नैतिकता प्रभावित छ। त्यति भएर पनि परिवर्तनको ऐतिहासिक गतिशीलता सबै नैतिक सिद्धान्तमा देख्न पाइन्छ। नीतिशास्त्रको विकासमा युगको प्रतिबिम्ब हेर्दा सतीप्रथा सम्झे पुग्छ- जुन कुनै समयको उच्च आदर्श र कुनै

समयको दण्डनीय अपराध बन्न पुगेको छ । जीवनलाई उद्देश्यपूर्ण बनाउनु नैतिकवान हुने पहिलो सर्त हो भन्ने धारणा अरस्तु, कान्ट र स्पीनोजाको पनि छ ।

५. नैतिकता विविध प्रकारका छन्- तीमध्ये सबैभन्दा बढी चर्चामा आउने सामाजिक नैतिकता हो । समाज परिवारमा थिगिएको र परिवार दम्पतीमा आधारित रही आएको हुँदा सामाजिक नैतिकताका अनेकौँ कुराहरूमध्ये बढी चासो यौन नैतिकतामा रहेको पाइन्छ । यौनलाई प्राकृतिक स्वभाव मानेर मात्र होइन मनुष्य स्वयंको पुनरुत्पादन प्रक्रियामा सम्बन्धित रहेको भएर पनि यो विषयलाई व्यक्ति र समाज दुवैले चासो राखेको हो । “तिर्खा लाग्यो पानी खाएँ मैले के बिराएँ !” भन्ने प्राकृतिक स्वच्छन्दतालाई नीतिशास्त्रले अस्वीकार गर्दछ । त्यसो त ठूला ठूला दार्शनिक, लेखक, राजनेता, धर्मगुरु सबैका जीवनलीला भित्र यौन नैतिकताको विषय जोडिएको पाइन्छ । प्राचीन मानव समाजमा एउटै वंश वा गोत्रभित्रै रक्तसम्बन्धी संसर्गलाई नैतिक मानियो । त्यसपछि कुटुम्बवृत्त स्वीकार्य रह्यो र अन्त्यमा विगोत्री विवाहलाई अँगालियो । पुरानो रक्तसम्बन्धी संसर्ग प्रथाको अवशेष आज पनि हाम्रो समाजमा देख्न पाइन्छ र त्यो आर्य-अनार्य दुवै मानवशाखामा प्रचलित छ । मामाचेली-फुपू चेला वा कुटुम्बवृत्तलाई नै पहिलो प्राथमिकतामा राखेर परिवार बसाल्ने चलन यस्तै प्राचीन परम्पराको अवशेष हो । कुनै जातिमा नैतिक र कुनैमा अनैतिक मानिने यो चलन स्वयंले के दर्साउँछ भने नैतिकताका अनेक प्रकार वा रूपहरू रहेका छन् । सहजात प्रवृत्तिलाई सन्तुलनमा राखेपछि नै मानिसले मानिसको मर्यादा हासिल गर्दछ । अरू जीवभन्दा मानिस भिन्न हुनुको मूल आधार ‘चेतनाले सहजवृत्तिलाई नियन्त्रण गर्ने क्षमता’ नै रहेको छ । सभ्यताले दिएका असल परम्परामा मानिस रमाउँदै आएको छ । प्रत्येक अनुराग, आकाङ्क्षा र आचरण नैतिकतासँग सम्बन्धित भएको हुँदा हेगेलले नीतिशास्त्रलाई ‘नैतिक-दर्शन’ समेत भन्न पुगेका छन् ।

६. वर्गीय समाजको उदय भएपछि दास मालिक नैतिकता स्थापित भयो र ‘दासको धर्म मालिकको सेवा गर्नु हो’ भन्ने भावधारामा नैतिक मूल्य ठडियो । त्यसको अवशेष सामन्ती व्यवस्थामा पनि रह्यो र “बडाले जो गन्यो काम हुन्छ त्यो सर्वसम्मत !” भन्ने नैतिक दृष्टिकोण स्थापित गरियो । आधुनिक समयमा प्रभुत्वशाली वर्गको हैकम अनुरूप नैतिकताको त्यस्तो मान्यता कायम भइरहेको छ, जो बलिया बाङ्गाको पक्षमा छ । सामन्ती मूल्यलाई भाषान्तरमा पूँजीवादी व्यवस्थाले अँगाल्यो र पैसा भए

जे पनि हुन्छ' भन्ने नारा दियो । आजको नैतिकता पैसामा अडिएको छ र पैसाका लागि मान्छेले सबथोक बेच्छन् । भ्रष्टाचार, नीतिहीनता र हिंसावृत्तिको संरक्षक पैसातन्त्र बनेको छ । पैसा र पदको प्रभुत्वमा कृकर्महरू छोप्दै महान् नेता, परोपकारी धर्मात्मा र दयालु महाजन देखिने ढोड व्यापक मात्रामा विश्वभरि नै देखापरेको छ । अरबौंको लुट, शोषण र पूँजी सञ्चय गरेर दुई चार लाख दान-अनुदान दिने धनाढ्यहरू हामीले देखिरहेकै छौं । हैसियत खोजी वा घराना रोजी सम्बन्ध गाँस्ने चलन सामन्ती नैतिकताले स्थापित गरेको वर्गीय बान्की नै हो र यसलाई पूँजीवादीहरूले समेत अँगालेको पाइन्छ । आजभोलि पनि धेरैले हैसियत दाबी गरेको, हैसियत अनुसार बोलेको, काम गरेको र मर्यादा खोजेको कुरा सुन्न पाइन्छ । दायित्व वा कर्तव्य अनुसार लगनशील हुने, जिम्मेवारी बहन गरी जागरुकता साथ समयमै कार्य सम्पादन गर्ने भन्दा आफूलाई नै प्राथमिकतामा राख्ने संस्कार हाम्रा बीच रहेको छ । नैतिकताको दर्शनले यस्तो सोचलाई अनैतिक आचरणका रूपमा नै हेर्दछ । हैसियतको दम्भ आफैमा नैतिक छैन । अन्तस्करणको ज्ञान स्वयं नै व्यक्तिवृत्तबाट मुक्त हुन चाहन्छ । सम्पत्ति, सामर्थ्य र जिम्मेवारी अनुरूप व्यक्तिको सोच निर्माण हुने हुँदा अन्तस्करणको ज्ञानमा पनि त्यसको प्रतिबिम्ब पर्ने हुन्छ । तर त्यसलाई व्यापक जनताको हितमा नभ, विवेकी र परोपकारी चरित्र प्रदान गर्नुपर्दछ । नैतिकताको निर्वाह गर्ने क्रममा मानिसले प्रारम्भमा वर्गीय वृत्तबाटै नैतिक मूल्य सोच्ने गर्दछ । हैसियतको आधारमा आफूलाई अघि सार्ने सोच वर्तमान समयमा वर्गीय बान्कीको नवीन संस्करण अर्थात् व्यवसायवादी दृष्टिकोण बनेको छ र वर्गीय नैतिकताको पछिल्लो रूप बन्न पुगेको छ ।

७. प्रत्येक क्षेत्रमा नैतिकताको प्रश्न उठ्दछ । नैतिकताका आर्थिक, राजनैतिक, सांस्कृतिक, सामाजिकजस्ता विविध प्रकार हुन सक्छन् । यी सबैमा भिन्न भिन्न अपेक्षा पाइन्छ । आफ्ना परिश्रमले गरेको आर्जनभन्दा बाहिरको आम्दानी आर्थिक अनैतिकताको उपज भएजस्तै राजनीतिमा जनताको स्थान र अपेक्षालाई कुल्चनु, संस्कृतिमा स्थापित लोकपद्धतिलाई अवज्ञा गर्नु, समाजमा प्रचलित विधिव्यवस्था उल्लङ्घन गर्नु सबै नै अनैतिक कार्य मानिन्छन् । ती क्षेत्रमा विसङ्गति छन् र सुधानुपर्ने खाँचो छ भने तिनको परिष्कारको प्रक्रिया अघि बढाउनु पर्छ, तिरस्कार होइन । सबै काम कुरा अवज्ञाद्वारा नै सम्पन्न गर्ने सोच सही होइन । नैतिक मूल्य सामान्य व्यवहारदेखि नै स्थापित हुने विषय हो । यो सामान्य व्यक्तिदेखि विशिष्ट राजनेतासम्म विस्तारित विषय हो । नैतिकता आर्थिक सामाजिक

परिवेशको प्रतिबिम्ब मात्र नभएर साँस्कृतिक जीवन, सभ्यता र सिङ्गो समाजको महत्त्वपूर्ण बौद्धिक उत्पादन, व्यावहारिक विधि व्यवस्था र कल्याणकारी व्यवहार पनि हो। शिष्टता र शालीनताको माग मात्र हैन, इमानदारी, जवाफदेहिता र सद्व्यवहारको माग पनि नैतिक मूल्यको विषय बन्दछ। करुणा र प्रेम, परोपकार र दानजस्ता सामाजिक कार्यहरूभित्र नैतिक मूल्यको परिपालनाले समाजलाई सही बाटोमा हिँडाउने र मानव समाजलाई प्रभाव पार्ने काम गर्दछ। त्यसैले मर्यादाक्रम विनाको समाज, संस्था, सरकार र सभ्यता कतै पाइँदैन। त्यसको स्थापना र पालना सामाजिक नैतिकताको अपरिहार्य तत्त्व बनेको हुन्छ। त्यति भएर पनि दर्ज्यानी दम्भलाई नैतिक भन्न बिलकुलै सकिँदैन।

८. नैतिकता लौकिक जीवनमा नै खोजिन्छ। प्राकृतिक ताडनामा मानिसको दोष प्रायः देखिँदैन। चट्याडले मान्छे मर्दा नैतिकताको प्रश्न उठाउँदैन तर एउटा व्यक्तिले कुनै मानिस माथ्यो भने नैतिक प्रश्न खडा हुन्छ। इच्छा र विवेक परस्पर द्वन्द्वरत रहने गर्दछन्। बुद्धिमानिहरू विवेकद्वारा इच्छालाई हाँक्दछन्, सहजवृत्ति मै रमाउनेहरू इच्छाको अराजकतामा भौँतारिन्छन् र अनैतिक कार्यमा संलग्न हुन्छन्। जैविक वा प्राकृतिक कार्यहरू नीतिगत हुँदैनन् र तिनीहरू स्वाभाविक र अस्वाभाविक दुवै किसिमका हुन्छन्। असल र खराबको चेतना नभएको अवस्थामा गरिने काम, बाध्यतापूर्वक गरिएका काम र सम्मोहनमा परेर गरिएका कामहरू नैतिकतापूर्ण हुँदैनन् र तिनीहरूको बारेमा सामाजिक एवं नैतिक निर्णय लिन सकिँदैन। त्यसैले त्यो मानवीय व्यवहार होइन। समाजबाट अलग मानव व्यवहारभन्दा परको अलौकिक त्रासमा नैतिकतालाई राख्नु भनेको जीवन र जगत्को सत्यलाई पन्छाउनु मात्र नभै नैतिक परिधि बाहिर जानु पनि हो र त्यस्तो कामलाई मानवीय सद्व्यवहार मान्न सकिँदैन। समाजको उपजका रूपमा समाजलाई नै व्यवस्थित गर्ने एउटा जीवनपद्धति बनेर नैतिकता हुर्किएको छ। के गर्नु उचित र के गर्नु अनुचित ? कुन काम कसरी गर्ने र केका लागि गर्ने ? यिनै प्रश्नहरूले नैतिक सिद्धान्तलाई विशिष्ट दर्शनको तहमा पुऱ्याउँछन्। नैतिकताको दर्शनबारे चर्चा गर्ने दार्शनिकहरूले नीति, धिति र रीतिका कुराहरू परिवारको तहदेखि राज्यको तहसम्म विस्तारित रहेको तथ्य औल्याउँदै समाजको सुख-सुविस्ताका लागि मात्र होइन व्यक्तिको हितका लागि पनि नैतिक व्यवहार अत्यावश्यक बताएका छन्। व्यक्तिका आवेग, आकाङ्क्षा र आक्रोशलाई अनुशासनमा राख्ने साधनको रूपमा पनि नैतिकता रहेको छ। व्यक्तिविशेषको इच्छा अनुसार जे मन लाग्यो त्यो गर्ने तरिका कुनै पनि अर्थमा नैतिक हुँदैन।

व्यक्तिगत स्वतन्त्रता र मानव अधिकारको विषय उठाउँदा पनि व्यक्तिलाई अनैतिक बन्ने छुट चाहिन्छ भनेर कसैले भन्न सक्दैनन् । त्यसैले नीतिशास्त्रले नैतिकताको जाँच गर्ने कामलाई महत्त्वपूर्ण मान्दछ र लौकिक व्यवहारमा नै नीतिको जाँच गर्दछ ।

मानवीय मूल्य स्थापनाको सन्दर्भ सामाजिक परिवर्तनको प्रक्रियासँग जोडिएको हुन्छ । कुनै पनि कालखण्डमा हुने विशिष्ट परिवर्तनपछि नयाँ सामाजिक विधि-व्यवस्था बनाउने प्रक्रिया अघि बढ्दछ । हाम्रो नेपाली समाज पनि विकास र परिवर्तनको गतिसँगसँगै नयाँ परिवेशतर्फ अग्रसर हुँदो छ । आर्थिक, सामाजिक र साँस्कृतिक रूपान्तरण तीव्र वेगले भइरहेको खण्डमा सामाजिक सन्तुलन कायम हुन सक्छ, तर कुनै एक पक्ष तीव्र र अन्य पक्ष मन्द भएको खण्डमा विकासप्रक्रियामा नै असन्तुलन पैदा हुन्छ । नेपाली जनसमुदायबीच जुन किसिमको राजनीतिक परिवर्तन गर्ने तीव्र आकाङ्क्षा छ, तदनुकूल साँस्कृतिक परिवर्तनका कामहरू अघि बढेका छैनन् । पुराना कुसंस्कार, रीतिथिति र अन्धविश्वासको आहालमा सर्वसाधारणदेखि पठित र नेतृत्वदायी अगुवाहरूसमेत डुबेका र अनैतिक कर्ममा भासिएका घटना देखा परिरहेका छन् । आपसी सद्भाव वृद्धि भएर नयाँ परिवेशमा उच्चस्तरको अन्तर्जातीय एकता बढ्नु पर्नेमा उल्टो जातीय विद्वेष बढेको छ । पुराना सङ्कीर्ण सोच बदलिएर नयाँ समतापूर्ण एवं ममतायुक्त व्यवहार बढ्नुपर्नेमा त्यसो हुन सकिरहेको छैन । दलित र महिलाहरूको समताका लागि सङ्घर्ष जारी नै छ । लौकिक जीवनको वास्तविकतामा परस्पर आदर-सम्मान, शिष्टता-शालीनता, सद्व्यवहार, सरसहयोग र आशा उमड्ग प्रवर्द्धन हुनुपर्नेमा निराशा र आक्रोश, पार्थक्य र अनादर बढ्दो छ, यसलाई नैतिक मूल्यबोधको परिप्रेक्ष्यमा मानवीय व्यवहार भन्न सकिँदैन । त्यसैले सामाजिक नैतिकताको माग आजको एउटा महत्त्वपूर्ण विषय बनेको छ र त्यसलाई लोक जीवनका हरेक व्यवहारमा खोजिँदै छ ।

९. नैतिकताको आधार वर्गीय तथा मानवीय रहिआएको छ । परस्पर अन्तर्विरोधी भएर पनि अन्तिम सारमा मानवीय आधार नै वर्गीय आधारभन्दा उच्च एवं जनकल्याणकारी हुने गर्दछ । त्यसैले प्रत्येक वर्गले आफ्नो विकासका लागि एउटा सङ्कीर्ण परिधिमा वर्गीयता अँगाल्ने गर्दछन् । यद्यपि दुःखीको सेवा वा दुर्बललाई सहारा दिने करुणामयी व्यवहार, नम्रतापूर्ण शालीन व्यवहार, दुर्घटना वा विपत्तिमा सहयोग पुऱ्याउँदै गरिने उद्धारकार्यहरू वर्गीय परिधि बाहिरै पर्दछन् । नैतिक भावनाका मानसिक क्रियाहरू पनि मानवीय हुन्छन् र ती मनोमय रूपमा

समेत प्रकट हुन्छन्। आत्मीयताबोधको साझा भावना वर्गगत र समुदायगत भएर पनि ती सहजीवनको मानवीय सम्बन्धमा नै व्यक्त हुन्छन्। वर्गद्वन्द्वको अवस्थामा भने साझा मानवीय सम्बन्ध टुट्छ र वैरभाव उत्पन्न हुने गर्दछ। एकता, साहस र उत्सर्गको नैतिक मूल्यमा लक्ष्य, बन्धुत्वभाव र त्यागको आदर्श स्थापित हुन्छ।। त्यसैले नैतिक मान्यता मानिसका सद्व्यवहारसँग सम्बन्धित हुन्छ र वर्गीय परिधि नाघेर मानवीय चरित्र ग्रहण गर्दछ।

नैतिकताको आधार सार्थक व्यवहार हो। सार्थक व्यवहारका लागि राम्रो चुन्ने अवसर प्राप्त हुनुपर्दछ। विकल्पहरू राम्रा मात्र हुँदैनन्। व्यक्तिको एकाकीपनले नैतिकतालाई असामाजिक पनि बनाउने गर्दछ। आत्मबोधमा नैतिक मूल्यचेत र संयम भएन भने व्यक्तिका व्यवहार अमानक वा अमानवीय हुनु सहज परिणति हो। यद्यपि दम्पतीको निजात्मक सम्बन्धका सन्दर्भमा होस् वा सम्पत्तिको परात्मक सम्बन्धका सन्दर्भमा होस् अमानक व्यवहारले मानिसलाई अनैतिकताको खाडलमा खसाल्ने गर्दछ। आधुनिक विधि-व्यवस्थाको वृत्तभन्दा बाहिर सामाजिक सदाचार बनेर नैतिकता रहन्छ। स्वेच्छिक परिपालनमा नै नैतिक मूल्यबोध ठडिएको-अडिएको हुन्छ। जनमतको ठहर स्वयम् कानून बन्दैन तर त्यसले जुन नैतिक मूल्य राख्दछ, त्यो अदालती फैसलाभन्दा महत्त्वपूर्ण हुन्छ। सामाजिक अनुशासन व्यक्तिको व्यवहारमा प्रकट हुने विषय हो भने कानूनी अनुशासन व्यक्तिको अनैतिकतालाई नियन्त्रण गर्ने संहिता बन्ने गर्दछ। एउटाले उपेक्षाभावद्वारा अनैतिक व्यक्तिलाई तिरस्कृत गर्दछ, अर्कोले उसलाई दण्ड दिएर जेल हाल्न सक्छ। त्यसैले नैतिकताको सिद्धान्त सामाजिक र राजकीय दुई पृथक् धारामा अघि बढेका छन्। राजकीय नैतिकताको विषयलाई कानूनले व्यवस्थित गरेको छ भने सामाजिक नैतिकता समाजको ठहर र धार्मिक विश्वासको रूपमा लौकिक र अलौकिक त्रासका माध्यमबाट व्यवस्थित पारिएको छ। संस्कारगत रूपमा स्वेच्छिक व्यवहार बनेका धार्मिक कर्मकाण्डको पृष्ठभूमिमा अतीतको बाध्यात्मक विधि-व्यवस्था जिम्मेवार छ। त्यसो त नैतिकताको मापक नै ईश्वरीय नियम मान्ने सोच पनि छँदै छ र त्यसले मानिसलाई पराश्रित जीव मात्र ठान्ने गर्दछ। सबै कामकुराहरू 'ईश्वरको खटनपटनबाट भएको लीला' मान्नेहरूले त्रास र आसको बन्धनलाई मुख्य उपकरण बनाएको पाइन्छ। राजकीय नियमलाई नैतिकताको मापक ठान्नेहरूले भने दण्ड र पुरस्कारको व्यवस्थालाई लौकिक जीवनमै प्रयोग गरेको पाइन्छ।

१०. सबै कुरालाई कानूनले नियन्त्रण गर्न सक्दैन। यद्यपि विधि-

व्यवस्थाको अभावमा नैतिकवान नागरिकको परिकल्पना गर्न सकिँदैन । आज एसियाली समाजमा जुन परम्परागत नैतिक मूल्यको स्थान छ त्यसलाई भत्काउने र बिगार्ने काम युरोप-अमेरिकी व्यवहारको प्रभावद्वारा भइरहेको छ । पुरातन सोचको रूपमा रहेको 'अङ्ग्रेज-अमेरिकी श्रेष्ठता'को औपनिवेशिक मानसिकताबाट शिक्षित-दीक्षित एशियाली बुद्धिजीवी तथा अगुवाहरूले नै पूर्वीय सभ्य-संस्कृतिमा रहेका असल परम्परालाई ठीक ढङ्गले सही रूप र तात्पर्यमा बुझ्न तथा ग्रहण गर्न सकिरहेका छैनन् । युरोप-अमेरिकातिर चलनचल्तीमा रहेका सबै मान्यताहरू सही र एसिया-अफ्रिकातिरका मूल्य-मान्यताहरू गलत भन्ने अथवा पछ्यौटे ठान्ने संस्कार गलत छ । एसियाले सामान्य समझदारीमा हासिल गरेका महत्त्वपूर्ण मूल्य-मान्यता प्राप्त गर्न वा स्थापित गर्न युरोप-अमेरिकाले निकै ठूलोला सङ्घर्ष गर्नुपरेका उदाहरणहरू पनि छन् । नरनारी बराबरीको धारणा पूर्वमा नै पहिले स्थापित भइआएको छ । त्यसैले कानूनविद् अथवा मान्यजनका रूपमा रहेका बुद्धिजीवीले नैतिकताको विषयलाई मानवीय गरिमासँग जोडेर हेर्ने एसियाली अवधारणा अङ्गीकार गर्नु आज पनि उत्तिकै महत्त्वपूर्ण विषय बनेको छ ।

युरोप-अमेरिका पारिवारिक विखण्डनको चापमा मात्र नभई अप्राकृतिक एवं असामाजिक मान्यताद्वारा पनि पीडित छ । उदाहरणका रूपमा व्यक्तिको सर्वोच्चतालाई मानव अधिकारको रूपमा व्याख्या गर्दागर्दै अनेकौँ विसङ्गतिको आहालमा विधिवेत्ताहरू समेत डुब्न पुगेका छन् । आमा-बाबुप्रतिको मूल्य मान्यता भत्किसकेको छ । समलिङ्गीय सोच पनि यस्तै अप्राकृतिक एवं अमानवीय चिन्तनको रूपमा नै रहेको छ । नारीवाद स्वयम् भोगवादी विलासको गिलासमा डुबेर लेस्बियन सोचमा थिग्रिएको छ । 'आफ्नो शरीरको आफै मालिक' भन्ने नारामा गर्भाशय फ्याँक्ने, यौन नैतिकता आवश्यक छैन भन्दै कृत्रिम गर्भाधान लिने वा सन्तति नै नजन्माउने, अरूका बच्चा धर्मपुत्र-पुत्रीको रूपमा लिने र मृत्युको हकलाई समेत मानव अधिकारको रूपमा व्याख्या गर्ने विन्दुसम्म विकृति विस्तार भएका छन् । आजको युरोप-अमेरिकातिर नैतिकताको प्रश्नमा उठ्ने यस्ता कुराहरू एसियाली संस्कृतिमा अभ्यस्त हामी नेपालीहरूका लागि पनि अब नयाँ रहेनन् । बाबु ठेगान नलागे आमाबाट नागरिक बनिहालिन्छ, समलिङ्गी वा तेस्रो लिङ्गी भए पनि अल्पसङ्ख्यक सरह जातीय मर्यादा मिल्ने भएकै छ, गर्भपतनमा शिशुको हक नदेख्ने र विवाहविना पनि पति-पत्नीसरह सँगै बस्न पाउने जस्ता कुराहरूलाई कानूनी संरक्षण प्राप्त भइसकेको छ । यस स्थितिमा विवाहपूर्वको यौनसंसर्गलाई अनैतिक मान्ने

हाम्रो मान्यता कतिन्जेल टिक्ला ? विचारणीय नै छ । अझ भर्खर-भर्खरै 'वीर्य बैङ्क' र 'टेस्ट्युब बेबी'को सन्दर्भ उठेको र त्यसलाई 'जनस्वास्थ्यको अङ्ग' मान्ने धारणासमेत सार्वजनिक भएको बेला समकालीन नैतिक दर्शनका विषयलाई कुन दृष्टिबाट हेरेर विवेचना गर्ने हो ? हाम्रो सामाजिक व्यवहारमा देखापरेका अनेकौँ अनैतिक सोच र कार्यकलाप स्वस्थ मानवीय सद्व्यवहारका सन्दर्भमा निकै गम्भीर समस्या बन्न पुगेका छन् र यस विषयमा गहन, व्यापक र मर्यादित छलफल अघि बढाउँदै व्यवस्थित एवं सही निष्कर्ष निकाल्नुपर्ने खाँचो छ । ●

विभागीय गतिविधि

दर्शन विभागद्वारा आयोजित विभिन्न गोष्ठीहरूमा प्रस्तुत कार्यपत्रहरू माथि परिसकेका छन् । यहाँ ती गोष्ठीहरूमा विभागीय प्रमुखद्वारा दिइएका मन्तव्यहरू मध्ये दुईवटा प्रस्तुत छ । - सम्पा.

क) नेपाली दर्शनको खोजी^{१५६}

१. विषयप्रवेश

दर्शन मानवीय चिन्तन प्रणालीको एक विशिष्ट दृष्टिकोण हो । यो गम्भीर अध्ययनको विषय पनि हो र ज्ञानको मूल कमानी पनि हो । दृष्टिकोण विनाको मानिस पाउन सकिँदैन । दर्शनका आफ्ना आधारभूत मान्यता, पद्धति र निष्कर्षहरू रहिआएका हुन्छन् । दर्शन त्यही समग्र दृष्टिकोणको नाम हो । दर्शनका आधारमा नै विश्वका सम्पूर्ण ज्ञानविज्ञान, विकास निर्माण र व्यवहारहरू परिचालित छन् । सामान्य अर्थमा दर्शन शब्दले विचारपूर्वक हेर्नु, दृष्टि दिनु अथवा ज्ञानार्जन गर्नु भन्ने बुझाउँछ । संस्कृत भाषाको 'दृश्' धातुका आधारमा निर्मित शब्दको रूपमा भित्रिएको यस शब्दको विशिष्ट अर्थले भने जीवन र जगत्का प्रत्येक कामकुरा, घटना-प्रक्रिया र नियमसँगसँगै दृष्टिकोण, पद्धति र परिणामको एकत्व बुझाउने हुँदा यसको स्वरूप र सार विकल्पमय बनेको हुन्छ । वास्तवमा प्रकृतिको तत्त्वपक्ष र समाजको ज्ञानपक्षको एकतामा दर्शन निर्माण हुन्छ र यो समग्र ज्ञानको विज्ञान हो । नेपाली जीवनको नानात्व एकत्वहीन दृष्टिकोणका रूप देखा पर्नु स्वाभाविक भए पनि 'कुवाँपिच्छे पानी मान्छेपिच्छे बानी' भनेझैँ नितान्त व्यक्तिवादी दर्शन भने हामीकहाँ कमै छन् । जीवनजगत्का बारेमा आआफ्नै ढङ्गले सोच्नु, नित्य नयाँनयाँ विकल्पहरू ठम्याउनु र त्यसलाई जनमानसमा स्थापित गर्नुको अर्थमा पनि

१५६ यो रचना २०६७ भाद्र ६ गते काठमाडौँमा आयोजित दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्राज्ञ विष्णु प्रभातद्वारा प्रस्तुत प्रवचन मन्तव्य हो । -सम्पा. ।

हाम्रो नेपाली दर्शन देखापरेको छ । जातीय तथा क्षेत्रीय बान्कीमा पनि यो देखापरेको छ । पूर्वीय समाज भन्नासाथ सिङ्गो एसिया आउँछ । एसियाको उत्तरपूर्वी भूमिमा चीन, कोरिया र जापान छन् । मध्यभागमा हाम्रो देश नेपाल छ र दक्षिण एसियामा भारत, पाकिस्तान, अफगानिस्तान, बङ्गलादेश, मालदिभ्स र श्रीलङ्का रहेका छन् । वर्तमानको यो राजनीतिक भूगोलभित्रै पनि अनेकौँ दार्शनिक, ऋषिमुनिहरू नेपाली देखा पर्दछन् । दुई ठूला छिमेकीको बीचमा मध्यएसियाली राष्ट्र नेपाल रहेको छ । संसारको इतिहास हेर्दा सबभन्दा बढी दार्शनिक चिन्तनधाराका विकल्पहरू उब्जिएको भूमि एसिया हो र नेपाल पनि यसैभित्र पर्दछ । ऐतिहासिक सन्दर्भमा हिमवत्खण्ड र दक्षिण एसियाली देश भारत एकै साथ नेपालसँग आबद्ध हुन आइपुग्दछन् ।

२. परिभाषा

‘फिलोसफी’को तात्पर्य ‘बुद्धिप्रेम’ अथवा ‘ज्ञानप्रतिको अनुराग’ मान्ने गरिएको छ । त्यसले पनि जीवन र जगत्लाई हेर्ने हेराइ, बुझ्ने पद्धति र विश्लेषण गर्ने विधिको समग्रतालाई नै दर्शाउँदै आएको पाइन्छ । दर्शनले क्रमबद्ध एवम् व्यवस्थित ज्ञानको तहमा विभिन्न ठम्याइ व्यक्त गर्दै गएपछि नै शास्त्रको आकार लियो । आज हामी दर्शनशास्त्रलाई मानवीय चिन्तनप्रणाली, विश्वदृष्टिकोण र जीवन-जगत्लाई हेर्ने, बुझ्ने र बताउने पद्धतियुक्त विद्याको तहमा लिन्छौँ । प्रकृति र समाजका चालक नियमहरूको सामान्य र विशिष्ट अध्ययन गर्ने पद्धति भएको शास्त्रका अर्थमा लिन्छौँ । यद्यपि दर्शनको भावार्थ र शब्दार्थ दुवै नै विकल्पमय भएको छ । यो हाम्रो समाजको एउटा विशिष्ट प्राप्ति हो र मानिसले आफू र आफ्नो प्रकृति, सामाजिक-आर्थिक परिवेश, उन्नति र अवनतिको गति-प्रगतिका सम्बन्धमा बनाएको व्यवस्थित बोध नै दर्शन बनेको छ ।

३. दर्शनका विकल्पहरू

दर्शनशास्त्र स्वयम् बहुवैकल्पिक छ । मानव समाजमा यसका अनेक रूपहरू देखा परेका छन् । सारभूत विभाजनमा हेर्दा पनि दर्शनशास्त्र विकल्पमय नै छ । मानिसका सामान्य दृष्टिकोणहरूमा रहने अनेक वैकल्पिकताजस्तो शास्त्रीय रूप त दर्शनमा छैन, तर पनि वर्गीय चरित्र, लौकिक चरित्र र काल्पनिक विश्वासका विशिष्टताले त्यसलाई दुई ध्रुवीय बनाएको छ । दर्शनका पूर्वीय या पाश्चात्य भेद धेरैलाई थाहा भएकै कुरा हो, त्यस्तै परम्परागत विभाजनमा पनि आस्तिक र नास्तिक धाराको

सारभूत भिन्नता धेरैलाई थाहा भएकै कुरा हो । जडवाद, जड-चेतनवाद र चेतनवाद भन्दा अर्को चौथो विकल्प दर्शनमा छैन भन्ने धारणा भट्टरायले व्यक्त गरेका^{१५७} भए पनि यी तीन धारालाई सारभूत अर्थमा दुई विकल्पमा नै थिग्राएर हेर्न सकिन्छ । पूर्वीय चिन्तन परम्परा बहुआयामिक छ । उत्तर एसियाली, मध्य एसियाली र दक्षिण एसियाली दर्शनका दुई समानान्तर विकल्प निरन्तर गतिशील रहिआएका छन् । विषयगत विशिष्टताले राजनीतिक दर्शन, सामाजिक दर्शन, धार्मिक दर्शन, लोक-दर्शन, नैतिक दर्शन, सृष्टि दर्शन वा तत्त्व दर्शन, साँस्कृतिक दर्शन आदि रूपगत विकल्पहरू देखा पर्दछन् । देशगत विविधतामा नेपाली दर्शन, भारतीय दर्शन र चिनियाँ दर्शन जस्ता विविधता पनि छुँदै छन् । लोकजीवनले संरक्षण गरी ल्याएको लोकायत दर्शनको धारा पनि परापूर्वकालदेखि नै अवैदिक दर्शनको रूपमा जनसमुदायबीच रहिआएको छ र यो लोकायत दर्शन तत्कालीन वैदिक दृष्टिकोणको विकल्प थियो । एउटै चिन्तनधारामा पनि केही वैकल्पिक चिन्तन थपेर पूर्वीय दार्शनिकहरूले प्रत्ययवाद र पदार्थवादको द्वन्द्वात्मकतामा अनेक विकल्पहरू अघि सारेका छन् । त्यसैले आध्यात्मिक प्रत्ययवाद र द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद नै सबैभन्दा व्यापक, प्रतिस्पर्धी बहुविकल्पयुक्त दार्शनिक चिन्तनधारा बन्न पुगेका छन् ।

४. वैदिक दर्शन

वैदिक दर्शन वेदमा आधारित छ । ऋग्वेद सबैभन्दा पुरानो तर निर्वैयक्तिक रचना हो । त्यसको सिर्जना ३८१ ऋषिहरूद्वारा भएको छ र त्यो दश मण्डलमा प्रबन्धित छ । एकहजार अट्ठाइस सूक्त अन्तर्गत दश हजार पाँचसय बाउन्न मन्त्र वा ऋचाहरू वेदमा समावेश छन् ।^{१५८} चारवेदका सोह्र संहिताहरू छन् । दश ब्राह्मण ग्रन्थ, तेह्र उपनिषद् (कसैले १०८ पनि भन्ने गरेका छन्) र अठार पुराणलाई समेटेर वैदिक साहित्यको चर्चा गर्ने गरिन्छ । दार्शनिक चिन्तनको ठूलो भण्डार उपनिषद्हरू हुन् भने तान्त्रिक मतलाई समेट्ने वेद अथर्ववेद हो । यसलाई अकुटिल ज्ञानको अर्थमा नामाङ्कित गरिएको छ । वैदिक तथा अवैदिक जनसमुदायका सम्मिलित भावनाले भरिएको मन्त्र सँगालोको रूपमा अथर्ववेद रहेको छ ।

५. लोक-दर्शन

दर्शन शब्द सबैभन्दा पहिले महर्षि कणादले आफ्नो रचना "वैशेषिक

१५७ चूडानाथ भट्टराय, 'लोकायत दर्शन', प्रज्ञा (४:२:२०३१) पृ. १

१५८ वेदुराम भुसाल, दर्शनशास्त्रको परिचय, (२०६४ पृ. ३८) ।

सूत्र"मा प्रयोग गरेका थिए।^{१५९} लोक तत्त्वको ज्ञान दिने ऋषिको व्यक्तित्वमा पनि कणादलाई लिइन्छ। लोकको दृष्टिकोण, अभिव्यक्ति, धारणा, विचार र पद्धतिलाई अँगाल्ने चिन्तन पद्धति लोक-दर्शन हो। यद्यपि साङ्ख्य दर्शन नेपाली लोकजीवनको आफ्नैपनमा हुर्केको चिन्तन भएर पनि केही शास्त्रीय आधार प्राप्त गरेको छ। नेपाली दर्शनको खोजी गर्दा गौतम रहगुण सबैभन्दा जेठा नेपाली दार्शनिक देखा पर्दछन्। त्यसपछि शतपथ ब्राह्मण ग्रन्थका स्रष्टा याज्ञवल्क्य र उनी सँगसँगै अष्टावक्र एवम् गार्गीको नाम आउँछ। बृहत्संहिता उपनिषद्, अष्टावक्र गीता जस्ता रचना हाम्रै हिमवत् खण्डको जनकपुर-मिथिला क्षेत्रमा रचिए। त्यस्तै कपिलमुनि अर्का प्राचीन नेपाली दार्शनिक थिए। सिद्धार्थ गौतमभन्दा भन्डै दुईसय वर्षअघिका कपिलमुनि महान् व्यक्तित्व हुन्। तिनै विद्वान्को नामबाट कपिलवस्ती भन्ने नाम रह्यो र त्यसलाई आज हामी कपिलवस्तु भन्ने गरेका छौं। वास्तवमा कपिलको चिन्तन शुद्ध प्रकृतिवादी थियो। उनको विचारलाई 'साङ्ख्य दर्शन' भनेर चिनिन्छ। प्रकृति-तत्त्वको सङ्ख्या निर्धारण गर्ने काम सर्वप्रथम उनले नै गरे। गुणत्रयी अर्थात् सत्त्व, रज, तमको सन्तुलनमा प्रकृति पैदा हुन्छ र त्यसैबाट सृष्टि अधि बढ्छ भन्ने धारणा उनको थियो। (सत्त्व रजस्तमासां साम्यवस्था प्रकृतिः) तर पछि गएर प्रकृतिका यी मूल आधारका साथै पुरुषरूपी चेतन तत्त्वलाई पनि कारण (हेतु) मान्दै साङ्ख्य दर्शन ईश्वरवादी धारणामा ब्रह्मवादी हुन पुगेको छ।

६. नेपालको प्राचीन दर्शन

गौतम रहगुण, याज्ञवल्क्य र अष्टावक्रका दार्शनिक सोचहरू नेपालको प्राचीन दर्शनको एउटा मुख्य धारा हो र यो पहिले अवैदिक र पछि वैदिक धारामा प्रवाहित हुँदै अधि बढेको चिन्तन हो। अवैदिक धाराको साङ्ख्य दर्शनले सत्रौँ सदीमा आइपुगेपछि मात्र ईश्वरवादी धारणालाई अङ्गिकार गरेको थियो^{१६०} र ब्रह्मवादी बनेको थियो। उत्पत्तिको समयमा साङ्ख्य दर्शन अत्यन्तै साहसपूर्ण विचारको रूपमा देखापरेको थियो र साङ्ख्य दर्शनमा प्रतिपादित प्रकृति र पुरुष मान्ने द्वैतवादी अभिमतले दार्शनिक विचारधारामा तन्त्रवादी धारणाको जग हालेको थियो।^{१६१} यद्यपि सृष्टिको आदितत्त्व प्रकृतिलाई मान्ने सोच त्यसअघि नै थियो र त्यो

१५९ एस.एन. दास गुप्ता, भारतीय दर्शनका इतिहास (राजस्थान: हिन्दी ग्रन्थ एकेडेमी) १९६७ पृ. ४९।

१६० वेदुराम भुसाल, दर्शनशास्त्र परिचय, पूर्ववत् पृ. ४५।

१६१ बकिमचन्द्र चट्टोपाध्याय, बकिम रचनावली-१९६२, पृ. २२२।

अवैदिक चिन्तनका रूपमा लोकप्रिय थियो । नेपाली समाजको प्राचीनतम विचारधारामा मात्र हैन, वर्तमानमा पनि अनेकौं प्रकृतिपूजक जाति, समाज र संस्कारहरू विद्यमान छन् । यसको तात्पर्य के हो भने दर्शनको प्रारम्भिक आधार लोकजीवन थियो र छ । मूल साङ्ख्य दर्शन पनि लोक-दर्शनकै रूपमा सुरु भएको थियो र त्यो तत्कालीन चिन्तनधारामा तत्त्वदर्शी थियो, वर्तमान सन्दर्भमा भौतिकवादी थियो र दार्शनिक अर्थमा प्राकृतिक भौतिकवादी थियो ।^{१६२} नेपाली दर्शनशास्त्रको इतिहासमा प्राकृतिक भौतिकवादी धारा अर्थात् लोकायत नै सबैभन्दा पुरानो दर्शनको रूपमा रहिआएको छ । त्यसका अनेक अवधारणा साङ्ख्य दर्शनमा मात्र होइन, बौद्ध दर्शनमा पनि समाहित भएको पाइन्छ । कपिलको साङ्ख्य दर्शनले परमआत्मा र ब्रह्मको अस्तित्वलाई मान्दैन, प्रकृतिलाई नै मूलतत्त्व अथवा अस्तित्व मान्दछ र विश्व ब्रह्माण्डलाई बोधगम्य ठान्दछ । त्यसैले साङ्ख्य दर्शनलाई अवैदिक लोक-दर्शन पनि भन्न सकिन्छ ।

७. लोकायत दर्शन

लोकायत दार्शनिक बृहस्पति, ब्रह्मवादी दार्शनिक याज्ञवल्क्य तथा अष्टावक्र, साङ्ख्य दार्शनिक कपिल, न्याय दर्शनका अक्षपाद गौतम, वैशेषिकका कणाद, योगका पतञ्जलि र बौद्ध दर्शनका सिद्धार्थ गौतमलाई आआफ्ना दर्शनको प्रवर्तक ऋषि एवम् दार्शनिक मानिएको छ । संसारभरिकै दार्शनिक चिन्तनहरू मानव संस्कृतिका विशिष्ट चेतना हुन् र ती सबैले कमबेसी मात्रामा भौतिक जीवनका पीडाबाट कसरी मुक्त हुन सकिन्छ ? कसरी सर्वसाधारण दुनियाँको कल्याण हुन सक्दछ ? भन्ने विषयवस्तुलाई उठाउँदै आएका छन् । यस अर्थमा ती लौकिक हुन् । 'भवतु सब्ब मङ्गलम्' भन्ने बौद्ध दर्शन होस् अथवा 'सर्वे भवन्तु सुखिनः' भन्ने वैदिक दर्शनमा होस् प्रायः धेरै दार्शनिकहरूले आफू र आफ्नो समयका मानिसहरूको सुख-सुबिस्ता चाहेका छन् । तर ती अलौकिक वा परलौकिक शक्ति सम्पन्न ज्ञानीका रूपमा प्रस्तुत हुने प्रयासमा रमे र पारलौकिक संस्कृति दीगो हुने आशामा रमाए । त्यसैले प्रत्येक दार्शनिकहरूले आफूलाई लौकिक जीवनसँग जोडेर पनि परब्रह्मको छाया या मायाका कुरा गरे । अलौकिक शक्ति सत्ताका नायक 'ईश्वरको दूत वा पुत' भनी चिह्नारी दिने प्रयत्न गरे । देहऽविदेह, आत्मऽपरात्मका कुरा गरे । त्यति भएर पनि जीवनका पीडाहरूबाट मुक्ति पाउने भौतिक आशा नै सबैले बाँडेका छन् र

^{१६२} देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत, नईदिल्ली : एस जी बसानी-१९८२ ।

वरत्रऽपरत्र सपार्ने कथा रचेका छन् । एक प्रकारले विकल्प चिन्तनको वृत्तभिन्न 'यो वा त्यो', 'हो वा हैन', 'छ वा छैन'का तार्किकताले 'हुनसक्छ' र 'नहुन पनि सक्छ' भन्दै विचारका रहस्यमय आवर्तमा डुबाउँदै अलौकिक आदर्श अधि सारेका छन् । 'गीता'ले कपिलमुनिको प्रशंसा गरेको छ र साङ्ख्य दर्शनलाई बारम्बार उल्लेख गरेको छ, तर सँगसँगै त्यसको लोक विश्वासलाई अलौकिकतातर्फ मोडेको छ ।^{१६३} आध्यात्मिक प्रत्ययवादलाई अँगाल्दै आत्माको अमरता, अविनासी र सर्वकालिक अस्तित्व स्थापना गर्ने प्रयत्न गरेको छ । अक्षपाद गौतम भने सिद्धार्थभन्दा पछिका लाग्दछन् । किनभने उनको न्याय दर्शनमा सिद्धार्थ गौतमका कतिपय कुराहरू पाइन्छन् ।

८. वैदिक र अवैदिक दर्शनको मेल

वैदिक दर्शनको परिधिभिन्न वेद, ब्राह्मण ग्रन्थ तथा उपनिषद्हरू सबै राखिएको पाइन्छ । महाभारत र रामायणलाई समेत त्यही दार्शनिक धारामा राखिन्छ । परन्तु वैदिक चिन्तनमा सत् र असत्को द्वयार्थक भाव एकसाथ प्रवाहित छ । सत्य स्वयम् विकल्पयुक्त छ । हिजोको, आजको र भोलिको सत्यमा हाम्राबीच बहस छ । वैयक्तिक सत्य, जातीय सत्य र मानवीय सत्यका विकल्पहरू हामी स्वयम् भोग्दै छौं । त्यसैले सापेक्ष सत्य र निरपेक्ष सत्यको अस्तित्व हाम्रै बीचमा छ । मानिसका सामाजिक आवश्यकतापूर्ति र पीडाबाट उब्जिएको मुक्तिको कामनामा धेरै नै लौकिक समस्याहरू जोडिएका छन् । वेदमा रहेका प्राकृतिक बिपत्तिबाट मुक्ति पाउन गरिएका प्रार्थना लौकिक नै छन् । आफ्नो पुरुषार्थ बढाउन इन्द्रको पुकारा गर्दा होस् वा धनधान्य प्राप्त गर्न र पोसिला खाद्यान्न हासिल गर्न गरिएका प्रार्थनामा होस् त्यहाँ भौतिक जीवनकै यथार्थ बोलेको पाइन्छ ।^{१६४} मानिसका मन मस्तिष्कबाट उब्जने मनोभाव, आकाङ्क्षा र अक्किल अङ्गन गरिएका मन्त्र वा ऋचाहरू, वर्णन वा प्रश्नहरू र संवेदना या चेतनाका विभिन्न रूपहरूलाई वैदिकऽअवैदिक दुवै दर्शनले समेटेका छन् । आनन्द, फाइदा र मान प्राप्तिको लागि गरिएका यज्ञकर्म पनि प्रशस्तै छन् । आधुनिक मनोविज्ञानले ती दृष्टिकोणलाई हेर्दा वस्तुगत जगत्कै प्रतिबिम्ब देखापर्दछ । लोकजीवनकै छविछायाँ देखा पर्दछ । एकत्व र नानात्व भाव पनि मानव समाज र प्रकृतिकै प्रतिबिम्ब स्वरूप व्यक्त भएको झलक पाइन्छ । दिक् काल र परिवेशको अनेकतामा भूमिपुत्र भई जन्मेका मानव

^{१६३} महर्षि व्यास, गीता, अध्याय २ श्लोक २१-२३ ।

^{१६४} ऋग्वेद, मण्डल १ सूक्त ५ मन्त्र ३ ।

जातिहरू एक बिन्दुबाट अनेकतर्फको अविरल यात्रामा रहँदा रहँदै पनि पुनः अनेकबाट एकतर्फ अग्रसर रहेको वस्तुगत तथ्य पनि हाम्रै बीचमा रहेका छन् । एकातर्फ राष्ट्रिय सङ्कीर्णता र अर्कोतर्फ अन्तर्राष्ट्रिय विस्तीर्णता हामी आफै भोग्दै छौं । त्यसैले दर्शनशास्त्रले प्रत्येक वस्तु र घटना, जिज्ञासा र समाधानमा खास दृष्टिबिन्दु प्रदान गर्दछ । नित्य नवीनताको माग 'नियमित आकस्मिकता' होइन बरु गुणात्मक फड्को हो । दृष्टिविन्दुका कोणहरू स्वयम् विकल्पमय छन् । दिक् विकल्पमय छ, काल विकल्पमय छ, नवीनता विकल्पमय छ । त्यसैले हाम्रा निष्कर्षहरू पनि विकल्पमय हुन्छन् । स्थान, समय र समाजको सापेक्षतामा मात्र होइन औचित्य र सन्दर्भका अर्थमा पनि विकल्पहरू हुन्छन् । क्रमबद्धता, तथ्यपरकता र गतिशीलतालाई अँगाल्दै अंशबाट पूर्णतिर पाइला चाल्नु, ज्ञानको ज्योतिद्वारा अज्ञानको अँध्यारो फाल्नु र धरतीमा उभिएर ब्रह्माण्ड नियाल्नु दर्शनको कार्यभार हो । यही यात्रामा नै हामीले टोलेमीको चेप्टो पृथ्वीलाई मात्र हैन नेपाली लोकजीवनमा कहिँदै आएको दूध-घ्यूका समुद्रको कथा पनि भुट्टा रहेछ भनी ठम्यायौं ।

९. हाम्रा दार्शनिक प्रश्नहरू

आज हामी नयाँ चिन्तनको खोजीमा छौं र दर्शनशास्त्रलाई समग्र ज्ञानको विज्ञान बनाउँदै अज्ञानको अँध्यारो हटाउन चाहेका छौं । यसै क्रममा नेपालको आफ्नो मौलिक दर्शन के हो ? अथवा कुन कुन हुन् ? दक्षिण एसियाली दर्शनका कुनकुन धाराले हाम्रो जनजीवन प्रभावित छ ? हिमाली क्षेत्रका जीवनदर्शन र मध्यपहाडी जीवनका लोकबोध, सोचाइ र दृष्टिकोणहरू कस्ता छन् ? तिनीहरूमा कस्ता समान पक्ष छन् ? आपसमा कति प्रभावित छन् ? जातीय विश्वाससँग जोडिएका दार्शनिक सोच र धार्मिक विश्वाससँग जोडिएका दार्शनिक सोचमा के कस्ता समता, पृथकता र अन्तर-प्रभावहरू छन् ? परस्परमा के कति सम्मिलन, समन्वय र सहजीवन अँगाल्दै रमाएका छन् ? तिनीहरूका व्यवस्थित मान्यता र पद्धतिहरू कस्ता छन् ? साहित्य, सङ्गीत र कलाका क्षेत्रमा अभिव्यक्त भएका नेपाली दार्शनिक चिन्तनको स्थिति के कस्तो छ ? आदि अनेक कोणबाट दर्शनशास्त्रीय अध्ययन अधि बढाउनुपर्ने आवश्यकता छ । यसै चिन्तनको मेहीमा हामीले 'किराँत दर्शन' बारेमा धरानमा पहिलो कार्यक्रम गरेका थियौं र आज यहाँ वैदिक दर्शन र लौकिक दर्शनका सम्बन्धमा पुनः विचार गोष्ठी गर्दैछौं । दर्शन शास्त्र विचारको विज्ञान हो भन्दै मान्दै आइएको पनि छ तर हामीसँग यसको क्रमबद्ध, व्यवस्थित

चिन्तन र पद्धति भएन भने त्यसलाई दर्शनको रूपमा स्वीकार्न सकिँदैन । त्यसैले आउनुहोस् ! अनेकताका बीच एकता निर्माण गर्दै दर्शनलाई धर्मशास्त्रको भुँवरीबाट बाहिर निकाली नेपाल र नेपालीको ऐतिहासिक आवश्यकता र वैज्ञानिक आधारमा अघि बढाउने प्रयत्न थालौं । वाद प्रतिवाद र संवादको निरन्तरतालाई तत्त्वबोध र सत्यखोजको विधि बनाऊँ र नेपाली दर्शनको खोजी गरौं । 'वादे वादे जायते तत्त्वबोध !' यसलाई हिजो पनि स्वीकार गरिएको थियो र आज पनि स्वीकार गरौं ।

ख) अन्तर्राष्ट्रिय दर्शन दिवस र दिगो शान्तिका लागि दर्शन^{१६५}

संयुक्त राष्ट्रसङ्घको महासभाले सन् २००२ को सितम्बरमा एउटा प्रस्ताव पास गरेर प्रत्येक वर्ष नोभेम्बर महिनाको तेस्रो हप्ताको बिहीबारका दिन अन्तर्राष्ट्रिय दर्शनशास्त्र दिवस मनाउन युनेस्कोलाई निर्देशन गर्‍यो। त्यही निर्देशन मुताबिक पेरिस स्थित युनेस्को मुख्यालयले प्रा. क्रोबेल मुरको अध्यक्षतामा एउटा समिति गठन गरी १९ नोभेम्बर २००२ का दिन सर्वप्रथम दर्शनशास्त्र दिवस मनाइयो।

त्यसपछि सन् २००५ मा सोही मुख्यालयले विश्वभरि नै 'दर्शनशास्त्र दिवस' मनाउनका लागि सम्बन्धित संस्था तथा सरकारहरूलाई पत्राचार गरेपछि आधिकारिक रूपमा विश्वभरि 'दर्शन दिवस' मनाउन थालियो। नेपालमा भने सरकारी तवरमा अहिलेसम्म कुनै कार्यक्रमको आयोजना भएको जानकारी छैन। यस वर्ष वि.सं. २०६७ मङ्सिर २ गते पहिलोपल्ट नेपाल प्रज्ञाप्रतिष्ठान, दर्शनशास्त्र विभागद्वारा अन्तर्राष्ट्रिय दर्शन दिवसको उपलक्ष्यमा विशेष कार्यक्रम आयोजना गरिएको छ। यस अघि सन् २००८ मा दर्शनशास्त्र मञ्च, नेपाल तथा त्रिचन्द्र क्याम्पसको दर्शनशास्त्र विभागले यो दिवस मनाएको जानकारी पाइन्छ।

यस वर्ष युनेस्कोले विश्व दर्शन दिवसका लागि तय गरेको विशेष नारा हो— दिगो शान्तिका लागि दर्शनशास्त्र ! यद्यपि युनेस्कोद्वारा इरानमा आयोजित सन् २०१० को कार्यक्रमलाई त्यहाँको सत्ताधारी दलले रोक लगाएको खबर प्राप्त भएको छ। युनेस्कोद्वारा अन्तर्राष्ट्रिय रूपमा त्यहाँ आयोजित दिवसमा रोक लगाएको भए पनि संसारभर नै आज नोभेम्बर महिनाको तेस्रो बिहीबार १८ नोभेम्बर २०१० लाई बडो धुमधामका साथ 'अन्तर्राष्ट्रिय दर्शन दिवस' को रूपमा मनाएर आ-आफ्ना दृष्टिकोण अनुरूप भावना र विवेकको सम्यक संयोजन गरेका छन्। नोभेम्बर १८ विश्वकीर्तिमान दिवस पनि हो।

नेपालमा पनि दर्शनशास्त्रप्रतिको रुचि बढ्दो छ। यद्यपि यस विषयमा अहिलेसम्म त्रि.वि., का.वि. र ने.सं.वि. मा यथोचित मात्रामा

१६५ यो रचना २०६७ मङ्सिर २ गते (नोभेम्बर महिनाको तेस्रो बिहीबार) विश्व दर्शन दिवसका अवसरमा आयोजित दर्शन सङ्गोष्ठीमा प्राज्ञ विष्णु प्रभातले दिनुभएको मन्तव्य हो। —सम्पा.।

विद्यार्थी देखा परेका छैनन् र पठनपाठन पनि स्नातकोत्तर तहमा आशाजनक देखा पर्दैनन् । जनचाहनाको अनुगमनमा भने दर्शनशास्त्र प्रतिको रुचि बढ्दो नै छ । दर्शनको अध्ययन ज्ञानको समग्रतामा हुने हुँदा यसको महत्त्वबोध क्रमशः हुँदै जाने अपेक्षा धेरैले लिएको पाइन्छ ।

दर्शनशास्त्रप्रति मानिसको हेराइ विभिन्न प्रकारको पाइन्छ । एक थरीले दर्शनशास्त्रलाई 'धर्मको दास' ठान्दछन् भने अर्काथरीले 'विश्वासको उठिबास' मान्दछन् । नेपाल प्रज्ञाप्रतिष्ठानमा आयोजित वैदिक दर्शन गोष्ठीमा यस लेखकले प्रस्तुत गरेको धारणा 'दर्शनशास्त्र तथा धर्मशास्त्र पृथक् पृथक् विषय हुन् !' भन्ने कुरालाई सहजै स्वीकार्न नसकेका केही व्यक्तिले- "धर्मशास्त्रबाट दर्शन अलग्न गर्न सक्दैन !" भन्ने धारणा व्यक्त गरेका भए पनि यो बहसले नेपाली बौद्धिक समुदाय माझ निकै महत्त्वपूर्ण स्थान ग्रहण गर्न पुगेको छ । त्यही गोष्ठीमा अर्काथरीको अभिमत के रह्यो भने 'दर्शनशास्त्र र धर्मशास्त्र दुई पृथक् शास्त्र हुन् र विष्णु प्रभातजीको धारणा उचित छ ।' वास्तवमा यो बहस नेपाली सञ्चेतनामा हुर्कदै गरेको द्वन्द्वात्मक जागृतिको सूचक हो र दर्शन शास्त्रलाई व्यवहारिक बनाउने प्रयत्न हो ।

आ-आफ्ना विश्वासका कर्मकाण्डवादी सोचबाट प्रभावित व्यक्तिहरूमा दर्शनशास्त्रलाई धार्मिक विषय मान्ने जो भ्रम छ, त्यो उनीहरूमा रहेको अन्धविश्वास हो । निश्चय नै दर्शनशास्त्रले प्रकृति र जगत्का, मानव समाज र चिन्तनका यावत् प्रश्नबारे सोच्छ, दृष्टिकोण दिन्छ, तर विश्वास र अन्धविश्वासका विविधतामा रुमल्लिएर विज्ञान बन्धकी बस्दैन । किनभने विज्ञानले सत्यलाई व्यावहारिक जीवनमा जाँच्दछ । दर्शन विज्ञान हो भने धर्म विज्ञानको उल्टो छ र "मनले मानेको सत्य !" भन्दै हिँड्दछ । एक थरीले फेरि आफ्नो बर्चस्व देखाउन दर्शनको विषय ज्यादै लम्बेतान हुन्छ भन्दै लोकजीवनमा परलोकवादी सप्ताह लगाएभैं साप्ताहिक वा मासिक प्रवचन शृङ्खलाद्वारा यस विषयलाई प्रस्ट्याउनुपर्छ भन्ने धारणा राख्दछन् । यो पनि यथार्थमा चिन्तनको दरिद्रता नै हो । युरोपको त कुरै छाडौं- हाम्रै नेपालमा पनि उपनिषद्कालीन बौद्धिकताको तार्किक आदर्शले निरन्तरता पाएको छैन । के याज्ञवल्क्यको समयमाभैं "बढी

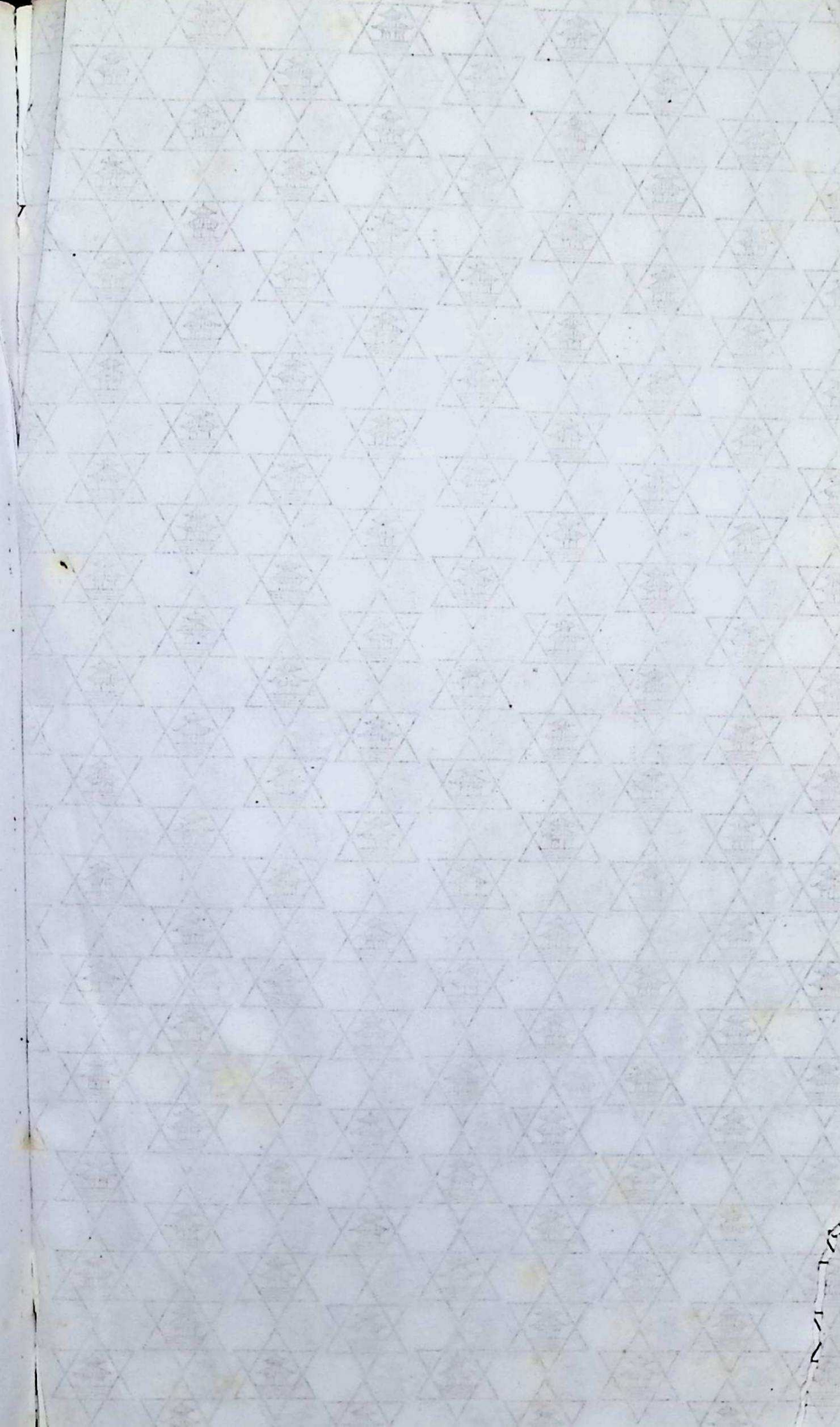
तर्क नगर, तिम्रो शिरोच्छेदन होला !” भन्दै प्रचण्ड-पद्धति परिचालन गर्ने हो ? नत्र भने दर्शन जीवनका हरेक प्रश्नको समाधान दिने विज्ञान हो, ज्ञानको पनि विशेष ज्ञान हो र यो लोकजीवनकै पहिचान हो ।

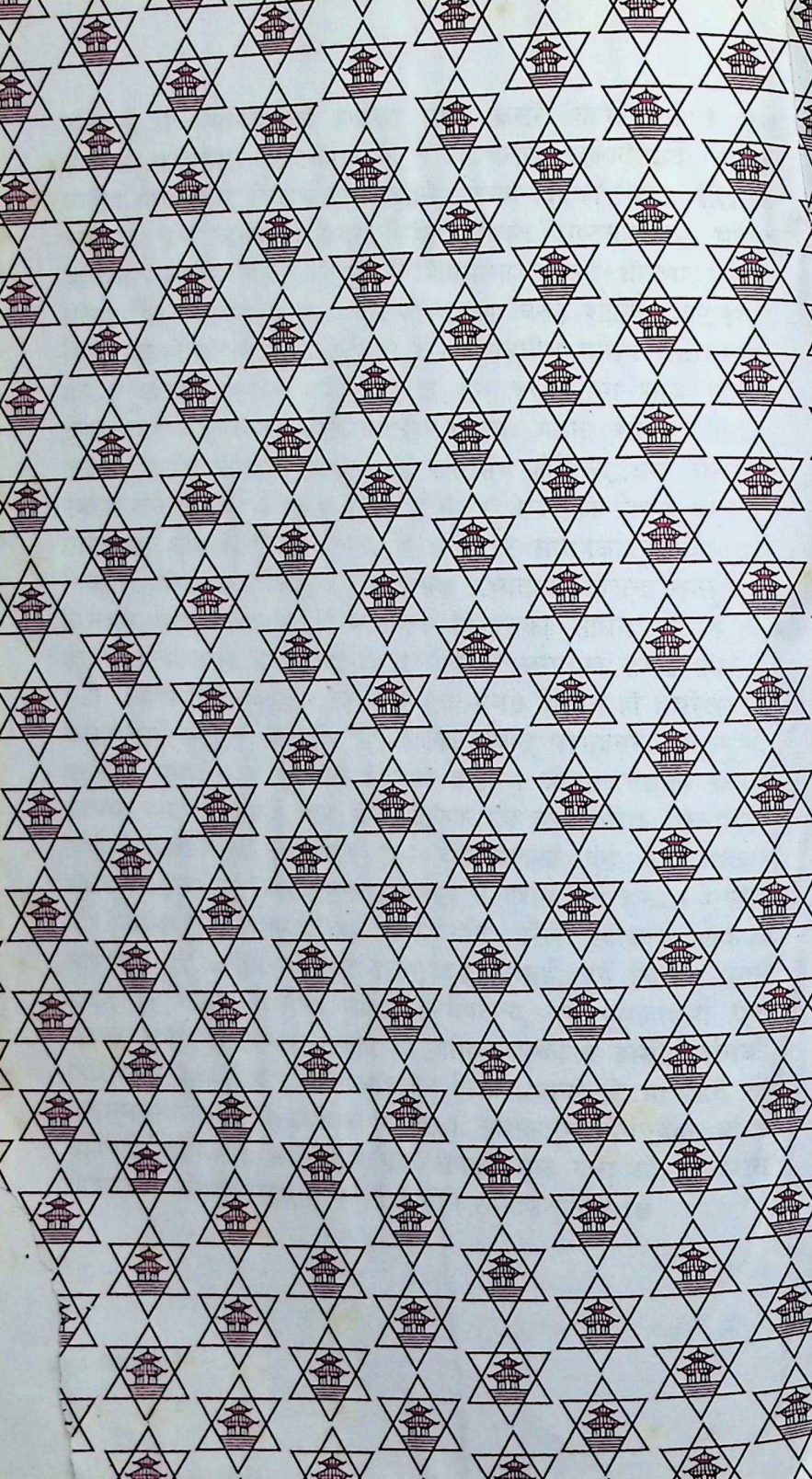
प्रत्येक विषयमा आलोचनात्मक दृष्टिकोण राख्दै सत्यको खोजी गर्ने काम दार्शनिकले गर्छ । दार्शनिक सोच, तर्क, नीति र सौन्दर्यचिन्तनका विषयहरूले दर्शनशास्त्रको ऐतिहासिक पद्धतिलाई अँगाल्छ । आधुनिक विधि अँगाल्दा पनि गतिलाई प्रगतिको सूचक मान्दछ र दृष्टिकोण, पद्धति र नैतिक मूल्यका सन्दर्भमा वैज्ञानिकता र मानवीय हितलाई सर्वोपरि राख्दछ । अव्यावहारिक विद्वत्ताको दर्शनलाई युगले विस्थापन गरिसकेको छ । आजका दार्शनिकहरू कल्पनाको तर्कशीलतामा होइन यथार्थको मर्मशीलतामा रमाउँछन्, आफ्ना समयको समग्र द्वन्द्वलाई नियाल्छन् र आध्यात्मिक प्रत्ययवादको विकल्पमा द्वन्दात्मक भौतिकवादलाई अँगाल्छन् ।

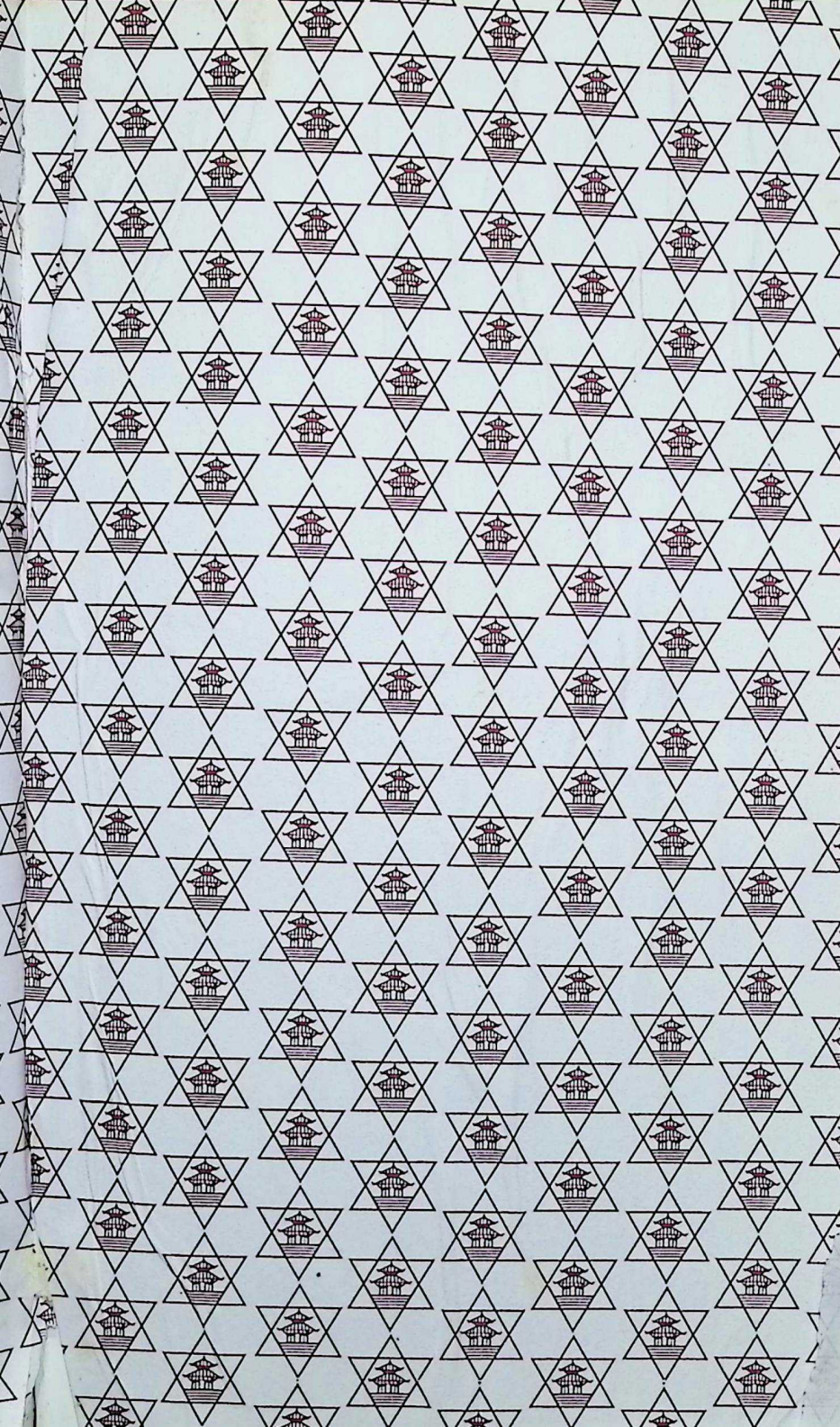
नेपाली जनताले परिवर्तनको चाहना राखेका छन् र त्यो उनीहरूको सुख, समृद्धि र अग्रगमनको आकाङ्क्षा पनि हो । परिवर्तनको मार्गचित्र सुस्पष्ट छ र जनताको बहुदलीय जनवाद हुँदै समाजवादी राज्य निर्माणको अभिलाषा र प्रेरणामा उनीहरू आन्दोलित भएका छन् । यद्यपि बुर्जुवा वर्गले अबै पनि अलमलको भुवरीमा घुमाउन चाहन्छ । परिवर्तनको स्वरूप र सार दृष्टिकोण र व्यवहारमा प्रकट हुनुपर्दछ । अधिकार खोज्दा कर्तव्य छाडेर अराजक बन्ने तरिका कहीं पनि प्रगतिशील हुन सक्दैन । पृथकता र एकता अभिन्न छन् । कुन पक्षलाई आफूले अँगाल्ने हो ? सकारात्मक सोच कि नकारात्मक सोच ? विविधतामा एकता वा वैपरीत्यबीच एकता जे भने पनि दार्शनिक अर्थमा योग र वियोगको पक्ष हुन्छ । योगमा एकत्व छ, वियोगमा विशिष्टता छ । सामान्य र विशेषको भेद बाह्यवृत्ति र गुह्यवृत्तिको अन्तरसम्बन्धमा देख्नुपर्दछ । गुह्यवृत्ति आन्तरिक गुणधर्मको रूपमा हुन्छ । वैयक्तिक स्वार्थका ‘डलरजीवी’ बन्ने रोगबाट उब्जेको समस्या र दलीय स्वार्थले पैदा गरेको सङ्कीर्णतालाई दर्शनशास्त्रले ठाउँ दिँदैन ।

दिगोशान्तिका सन्दर्भमा— दर्शनशास्त्रको दिशा भनेको शान्ति, निशस्त्रीकरण र आणविक युद्धबाट विश्वमानव समुदायलाई जोगाउनु पनि हो, द्वन्द्वका ठाउँमा सहमति, सहजीवन र अग्रगमनको जननीति

अँगाल्नु हो । मानवताको रक्षाका लागि कसरी काम गर्ने ? यस प्रश्नमा सर्वप्रथम एक नेपालीले नै विश्वलाई छक्क पाउँ आफ्ना धारणा अघि सारेर सिद्धार्थ गौतमबुद्धले प्रवचन दिएका थिए । पछिल्लो समयमा पनि जयपृथ्वीबहादुर सिंहले संयुक्त राष्ट्रसङ्घको मानव अधिकार आयोग गठन हुनुपूर्व नै जेनेभामा आफ्ना धारणा प्रस्तुत गरेका थिए । त्यसपछि मात्र युरोपले युद्धका विरुद्ध शान्ति, हिटलरका विरुद्ध बुद्धको महत्त्व बुझेको थियो र राष्ट्रसङ्घीय मानव अधिकारको धारणा पाएको थियो । अमेरिकाले त सन् १९६५ मा मात्र कोलेन लेमन्टनको नेतृत्वमा मानवतावादी समाज गठन गरेको थियो । जबजब मानव अधिकारको प्रश्नलाई दर्शनसँग जोडिन्छ, यस तथ्यलाई स्मरण गर्नु नेपाली जातिका लागि गौरव र आदर्शको विषय बन्दछ । वास्तवमा समाजको सापेक्षतामा नै शान्ति र मानवअधिकारको मुद्दा निक्यौल गरिनुपर्दछ, विकास र मानसिक सभ्यताको योजना बन्नुपर्छ । किनभने दर्शनशास्त्र न त मानसिक विलासको साधन हो, न यो अलौकिक मोक्षको साधन हो, यो त जीवन र जगतका समग्र प्रश्नको सही जवाफ दिने ज्ञानको पनि ज्ञान, एक समग्र विज्ञान हो । पुरेतवादी कर्मकाण्डले भनेभैँ यो पाँच 'प' कारको अर्थात् परमेश्वर, पापऽपुण्य, परलोक, पुनर्जन्म र पुर्पुरोको चिन्तन होइन । जीवनजगत्का यावत् प्रश्नमा सही र यथार्थ ज्ञान दिने लौकिक एवं व्यावहारिक चिन्तनका रूपमा दर्शनशास्त्र विकसित छ । दृष्टिकोणका दुई वैपरीत्यलाई सारभूत भिन्नताको अस्तित्वमा ठड्याएर नै दर्शन मूर्त हुन्छ । यसको यो विकल्पमय उपस्थितिलाई अभैँ पनि धेरैले स्वीकार्न सकेको पाइँदैन । दुई अवधारणा, दुई दर्शन, दुई गोलार्ध, दुई चिन्तन मात्र होइन कि एउटै सोचभित्र पनि दुई वैपरीत्य, दुई पृथकतामा एक एकत्व अर्थात् द्वन्द्वात्मक एकता वा अभिन्न पृथकता हाम्रो दर्शनको विशिष्टता बनेको छ र आज मात्र हैन विचारधाराको क्षेत्रमा रहने यो द्वन्द्वात्मकता लामो समयसम्म रहनेछ । त्यसकारण धैर्यपूर्वक वाद-प्रतिवाद गर्दै अघि बढ्नु दार्शनिक क्षेत्रको मूल कुरा हो र दर्शन दिवसका अवसरमा यही सत्यलाई हामीले ठम्याउनुपर्दछ ।









ISEN 9937-8491-9-5



9 789937 849197